This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

HDI
HW 20J6 9

KE7167

~~F2871~~

Harvard College Library

DEPARTMENT

OF

PHILOSOPHY

AND

PSYCHOLOGY

Die Grundbegriffe

der

ethiſchen Wiſſenſchaften.

Die Grundbegriffe

der

ethiſchen Wiſſenſchaften

dargeſtellt

von

G. Hartenſtein,

ord. Profeſſor der Philoſophie an der Univerſität Leipzig.

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1844.

KE7167

Nov. 25, 1924

DEPARTMENT OF
PHILOSOPHY AND PSYCHOLOGY
HARVARD UNIVERSITY
Robinson

1483

Vorrede.

Die vorliegende Schrift ist ein Versuch, die Grundzüge der Ethik in dem Sinne darzustellen, in welchem die Alten sie behandelten, bevor die doppelte Abtrennung des Rechtlichen von dem übrigen Sittlichen, des sogenannten Naturrechts von der Moral, und der Verhältnisse des Privatlebens von denen des öffentlichen für die Bedingung einer richtigen Lösung der hierher gehörigen Aufgaben angesehen zu werden begann. Daß das Recht auf ethischem Grund und Boden wurzelt, und daß die Ansprüche des sittlichen Lebens nicht blos dem individuellen Wollen des Einzelnen, sondern auch dem gesellschaftlichen gelten, das bringt sich selbst einer fragmentarischen Ueberlegung so vielfältig auf, daß wenigstens in dieser Hinsicht ein Versuch, die Grundbegriffe der ganzen Ethik auch wirklich als Ein zusammengehöriges wissenschaftliches Ganze zu entwickeln, kein Befremden erregen wird. Einem solchen Versuche stehen jedoch nicht geringe Schwierigkeiten entgegen. Denn selbst unter Voraussetzung eines vollkommenen Einverständnisses über die höchsten, in letzter Instanz entscheidenden und

maaßgebenden ethischen Begriffe entspringt in der Anwendung dieser Musterbegriffe auf die bunte Mannigfaltigkeit des menschlichen Lebens unvermeidlich eine Mehrheit specieller Aufgaben, deren Lösung Untersuchungen von solchem Umfange und solcher Bedeutung in Anspruch nimmt, daß die letzteren in Gefahr kommen, über der Erforschung und Bestimmung des Einzelnen ihren Zusammenhang mit dem Ganzen der Ethik aus dem Auge zu verlieren. Die Pädagogik, die Verwaltungslehren, die Philosophie des Rechts, die Politik sind die nächsten und allgemeinsten Beispiele solcher Lehren, die wohl Manchem als unabhängige und selbstständige erscheinen, und deren Weisungen gleichwohl durchaus von der Anwendung der ethischen Ideen auf die gegebenen Naturverhältnisse des menschlichen Lebens abhängen, falls sie überhaupt irgendwie eine ethische Bedeutung sollen in Anspruch nehmen dürfen. Wenn ich daher diesem Buche die Aufschrift: Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, gegeben habe, so geschah dies in Beziehung auf die speciellen Untersuchungen, welche sich aus dem gemeinschaftlichen Boden der Ethik entwickeln, nicht in dem Sinne, als seien diese letzteren hier irgendwie erschöpft.

Vielmehr kam es mir zunächst auf Folgendes an. Zuvörderst wünschte ich etwas zu der Begründung, oder vielmehr zu der Wiederbelebung der, unter den Streitigkeiten der neueren Systeme abhanden gekommenen Ueberzeugung beizutragen, daß die ethische Beurtheilung so vollkommen selbstständig und unabhängig ist, daß keinerlei theoretische Untersuchung, sei sie nun psychologisch oder

allgemein metaphysisch, die Bedeutung derselben stellvertretend ersetzen oder gar begründen kann. Deshalb faßt das erste Buch das Bedürfniß, welches ursprünglich den Versuchen einer systematischen Ausbildung der Ethik zu Grunde liegt, in seiner einfachsten Gestalt so, wie es sich der philosophischen Reflexion thatsächlich aufdringt, und sucht die daraus sich ergebenden Bestimmungen mit der Art und Weise kritisch zu vergleichen, in welcher namentlich die neueren Systeme seit Kant sich der Principien der Ethik zu bemächtigen gestrebt haben. Wenn die Resultate dieser historisch-kritischen Vergleichung, die noch viel weiter ins Einzelne fortgesetzt werden könnte, als hier geschehen ist, bei weitem mehr ablehnend, als zustimmend sind, so verzichte ich sehr bereitwillig auf den Beifall derer, welche nun einmal, wie uneinig sie auch unter einander selbst sind, in der von Fichte, Schelling und Hegel eingeschlagenen Richtung einen wahren Fortschritt der Philosophie zu erkennen glauben. Wohl aber hoffe ich, daß, wer unbefangen prüft, finden wird, daß ohne die durchgreifendste Umgestaltung der ganzen inneren Construction jener Systeme sich von ihnen für die Ethik nichts wahrhaft Förderndes wird erwarten lassen.

Daß ferner, wo von den Grundbegriffen der ethischen Wissenschaften die Rede ist, die ethischen Ideen selbst, als der wahre Ausdruck aller ethischen Beurtheilungen und als die letzte Quelle aller ethischen Weisungen, eine möglichst klare, bestimmte und vollständige Darlegung in Anspruch nehmen, bedarf nicht erst der Erinnerung; denn

nicht von dunkeln Gefühlen und nebelhaft verschwimmenden Anschauungen, sondern von einer vollkommenen Klarheit der Gedankenbestimmungen, auf denen die Unterscheidung des Guten und des Schlechten beruht, hängt die Sicherheit der Weisungen ab, welche die Ethik dem Wollen und Handeln zu geben ihrer Natur nach berufen ist. Endlich aber sollte der Versuch gemacht werden, zu zeigen, wie die Ideen, zusammengenommen mit den gegebenen Naturverhältnissen des menschlichen Lebens, theils die Quelle der allgemeinsten abgeleiteten ethischen Begriffe sind, theils eben in ihrer Beziehung auf einen höchst mannigfaltigen und veränderlichen, nur in den allgemeinsten Grundzügen sich überall nahe gleich gestaltenden Stoff die Aufforderung zu einer Reihe specieller Untersuchungen enthalten, von denen hier nur gezeigt werden sollte, daß und an welcher Stelle sie aus der Ethik hervorgehen, ohne sie ins Einzelne zu verfolgen. Wie sich die Metaphysik in die Naturphilosophie auszubreiten die Bestimmung hat, so verzweigt sich hier die Ethik in eine Mehrzahl specieller Kunstlehren. Dabei befindet sie sich in dem ungünstigen Falle, für die Ausbildung der letzteren ein theoretisches Wissen voraussetzen zu müssen, welches sie von der theoretischen Wissenschaft entlehnen muß. Deshalb liegt zwischen den höchsten ethischen Ideen und den concreten Verhältnissen des wirklichen Lebens mehr als eine Reihe vermittelnder Begriffe, an deren vollständiger Bestimmung und Entwickelung so lange immer noch etwas fehlen wird, als die Empirie nicht die Gesammtheit des Einzelnen erschöpft, und die

Theorie nicht die Gesetze vollkommen ergründet hat, nach denen dieses Mannigfaltige in seinen Verflechtungen das menschliche Leben bestimmt. Auf diese Grenze hinzuweisen, fanden sich die Erörterungen des dritten und vierten Buches mehr als einmal veranlaßt. Trotzdem gibt es in der Linie des Fortschritts von dem Einfachen zu dem Zusammengesetzten, von dem Allgemeinen zu dem Besondern, von den Principien zu den Anwendungen ein Mehr und Weniger; und in dieser Beziehung muß ich bitten, bei der Beurtheilung dieser Schrift die Grenzen in Anschlag zu bringen, innerhalb deren sie sich hat halten müssen, wenn das Ebenmaaß ihrer Theile nicht aufgehoben werden sollte, oder wenn sie nicht durch einen allzu großen Umfang den Verdacht einer gewissen Zudringlichkeit auf sich laden wollte. Wenn es jedoch einer allgemeinen Entscheidung der ethischen Fragen vor allem darum zu thun ist, sittliche Grundsätze und Ueberzeugungen zu bestimmen und zu befestigen, und dadurch die auf das wirkliche Handeln sich beziehenden Ueberlegungen zu leiten, so wird der Zweck auch dieser beiden Bücher erreicht sein, wenn sie einestheils den Blick für die Art öffnen, wie die menschlichen Angelegenheiten den Ideen gegenüber erscheinen, anderntheils eine Veranlassung geben zu genaueren und specielleren Untersuchungen namentlich über die Natur der Gesellschaft und des Staates und die Bedingungen der Darstellung der Ideen in ihm. In Beziehung auf alles, was die Gesellschaft betrifft, würde, wo es um eine wirkliche Ausführung der Lehre vom Staate zu thun ist, unter Voraussetzung des

hier ganz unentbehrlichen historischen Materials die Gliederung der ethischen Begriffe viel reicher entfaltet und feiner bestimmt werden müssen, als hier geschehen ist. Dazu gehören aber nothwendig nicht nur weitgreifende Vergleichungen empirischer Data, sondern auch die entsprechende Reihe specieller theoretischer Untersuchungen; hier kam es vor allem darauf an, die gegenseitige Abhängigkeit sichtbar zu machen, welche die möglichen Fortschritte der sittlichen Cultur im Großen mit der sittlichen Durchbildung und Veredelung des Einzelnen verknüpft.

Ihren Zusammenhang mit der Begründung und Ausführung, welche Herbart der Ethik vorgezeichnet hat, verleugnet diese Schrift nicht im geringsten. Dennoch glaube ich in dieser Hinsicht durch die Darstellung der Grundzüge der praktischen Philosophie so wenig etwas Ueberflüssiges gethan zu haben, als früher mit der Darstellung der Metaphysik, welche vielfältig statt der eigenen Schriften Herbart's genannt, benutzt oder auch angegriffen worden ist. Indessen werden die Kenner der praktischen Philosophie jenes Denkers hier nicht nur in der Anordnung und Ausführung des Einzelnen, sondern selbst in den Principien manche, ausdrückliche oder stillschweigende, zum Theil sehr wesentliche Abweichungen finden, über die ich hier nichts hinzufügen will, weil sie, falls sie sich rechtfertigen lassen, in dem Zusammenhange der Sache selbst ihre Rechtfertigung finden müssen. Daß Herbart der Ethik den Standpunkt, auf dem sie sich halten muß, wenn sie nicht unmittelbar oder mittelbar ihren eigenthümlichen Cha-

rakter verlieren soll, richtig angewiesen, daß er das unermeßliche Verdienst, welches sich Kant um dieselbe erworben hat, wesentlich ergänzt, daß er viele Einseitigkeiten und Irrthümer, welche allmählig ihren wissenschaftlichen, wie ihren praktischen Einfluß zu verlieren anfangen, viel früher aufgedeckt hat, als man sie anderwärts zum Theil auf großen Umwegen zu fühlen begann, daß endlich seine Ethik die vielseitigsten und wichtigsten Anknüpfungspunkte für die besseren Bestrebungen nicht nur der Gegenwart, sondern auch der Vergangenheit darbietet, welche auf eine den Ideen wirklich angemessene Ausbildung und Befestigung auch der öffentlichen Verhältnisse gerichtet sind, — davon bin ich zwar überzeugt; aber weder die Ideenlehre, noch die Anwendung derselben schien mir, auch noch abgesehen von dem im zweiten Buche der allgemeinen praktischen Philosophie überall sich aufdringenden Bedürfniß der weiteren Ausführung, Verbesserungen und Berichtigungen unzugänglich zu sein. Man wird daher diese Schrift bei weitem nicht für einen so treuen Ausdruck der eigenen Denkart Herbart's halten können, als dies bei meiner Metaphysik der Fall war; vielmehr wird sie nur als die Darlegung der Gestalt angesehen werden können, welche unter dem Einflusse der praktischen Philosophie Herbart's das Ganze der Ethik bis jetzt in mir durch eigene Prüfung und fortgesetztes Nachdenken erlangt hat. Uebrigens bin ich mir bewußt, diese Arbeit ganz unabhängig von jedem Parteiinteresse ausgeführt zu haben, und deshalb wünsche ich ihr Leser, welche die hier behandelten Fragen

nicht als eine Sache der Schule oder ſonſt einer Partei betrachten, ſondern welche es nicht für verlorene Mühe halten, über die Grenzen ihres beſondern Berufs oder ihrer individuellen Vorliebe hinaus ihren Blick auf das Ganze der menſchlichen Angelegenheiten zu erweitern und den höchſten Aufgaben des Lebens ein reines und ernſtes Intereſſe zu widmen.

Leipzig, im Monat November
1843.

G. Hartenstein.

Inhaltsanzeige.

Erstes Buch. Ueber das Gebiet und die ursprüngliche Aufgabe der Ethik (1—156).

Vorbemerkungen (3).

I. Allgemeine Bestimmungen (6—25).

Anknüpfung der Ethik an die, vor aller wissenschaftlichen Untersuchung vorhandenen Begriffe; Darlegung ihrer Vieldeutigkeit (6). Relative und absolute Werthschätzung (8). Das Nützliche und Lustbringende (9), das Angenehme (10), das Schöne und Gute (12). Begriff des Geschmacks als des allgemeinen Ausdrucks für die dem Schönen und Guten geltende Werthschätzung (14). Die Verhältnisse des Gegenstandes als das eigentlich Gefallende und Mißfallende (17). Nähere Bestimmung der Aufgabe einer Untersuchung über das Schöne und Gute (22).

II. Begriff und ursprüngliche Aufgabe der Ethik (25—43).

Gegenstand der ethischen Beurtheilung ist das Wollen (25). Guter und böser Wille (26). Der Wille als Glied eines Verhältnisses Gegenstand der Beurtheilung (27). Begriff des Wollens (27). Ausschließung der Objecte des Wollens (29) und der Persönlichkeit als der ursprünglichen Gegenstände der ethischen Beurtheilung (31). Beziehung der Ethik auf die Persönlichkeit (33). Forderung eines bestimmten Inhalts der Beurtheilung. Die Ideenlehre Grundlage der Ethik (37). Einheit oder Mehrheit der Ideen (38). Ablehnung des Empirismus für die Ideenlehre (39). Construction der Ideen als Aufgabe (41).

III. Historische Vergleichungen (43—156).

Sokrates und Plato (44). Aristoteles (49). Die Stoiker (52). Das Christenthum (der religiöse Eudämonismus und der Wille Gottes) (55). Kant (58). Allgemeiner Gegensatz der Güterlehre und Sittenlehre (59). Der kategorische Imperativ (60). Unhaltbarkeit der Pflichtenlehre als ursprünglicher Form der Ethik (64). Veränderung der Kant'schen Ethik durch Fichte (66). Steigerung des Begriffs der Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung zu einer Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen (67). Ethische Leer-

heit dieses Begriffs (70). Weitere Verwickelungen in der Form der Fichte'schen Sittenlehre (71). Unhaltbarkeit der Tugendlehre als ursprünglicher Form der Ethik (75). — Fehlerhafte Vermischung theoretischer und ethischer Principien (77). Unfähigkeit ins Unbestimmte hin gesteigerter Abstractionen, die Principien einer durch ihren eigenen Begriff bestimmten Untersuchung auszudrücken (78). Verwandlung logischer Abstracta in Objecte der intellectuellen Anschauung (79). Dialektische Methode (81). — Zurückweisung auf die disparaten Aufgaben und Principien der Metaphysik und Ethik (83). Beeinträchtigung der theoretischen Untersuchung durch Einmischung ästhetischer und ethischer Begriffe (86). Beeinträchtigung ethischer Untersuchungen durch das Einmischen und Vorherrschen theoretischer Begriffe (88). Ausscheidung psychologischer Fragen (insbesondere der nach der Freiheit des Willens) (88), ebenso kosmologischer Fragen von der nach den Principien der Ethik (98). Clarke und Wollaston (98). Schelling (101). Schleiermacher. Sein Ideal einer wissenschaftlichen Ethik (104). Prüfung desselben (106). Angebliche Nothwendigkeit einer Ableitung der Ethik aus einem höchsten Wissen (109). Prüfung dieser Ableitung (110). Empirismus derselben (115). Verkennung der wahren Bedeutung der Ethik (116). Leerheit der allgemeinen Grundbestimmung über das Ethische (120). Willkürliche Beschränkung des Begriffs des Handelns auf die Vernunft (122). Der Erfolg und die Gesinnung (123). Zirkel, in dem sich diese Ethik bewegt (125). — Hegel. Die Dialektik in ihrem allgemeinen Verhältnisse zu dem Gegensatze des Guten und Bösen (127). Das Ethische als eine Reihe von Momenten in der Phänomenologie des Geistes sammt dem Endurtheil über die Bedeutung desselben (132). Prüfung der Anwendung der dialektischen Methode auf die ethischen Begriffe (140). Auch Hegel kennt nur den Willen statt eines Urtheils über den Willen (150). Schluß (152).

Zweites Buch. Die ethischen Ideen (156—293).

Rückblick (159) und Vorblick auf den Gang der Untersuchung (160).

I. Die ursprünglichen ethischen Ideen (165—233).

A. Idee der innern Freiheit (165). — Exposition des Verhältnisses zwischen Wille und Einsicht sammt dem darüber ergehenden Urtheile (165). Ausschließung der theoretischen Frage nach der Freiheit des Willens (169). Nothwendige Beziehung der Idee der innern Freiheit auf andere Ideen (170). Modificationen, denen das durch die Idee d. i. Fr. bezeichnete Verhältniß unterliegt (172). Uebergang zu den andern Ideen (174). Größenverhältnisse des Wollens (175). Ausschließung derselben von der ursprünglichen und selbstständigen Werthbestimmung des Wollens (176).

B. Idee des Wohlwollens (184). — Exposition des Verhältnisses zwischen dem eigenen und dem vorausgesetzten fremden Willen sammt dem darüber ergehenden Urtheile (184). Sonderung des Wohlwollens von der Sympathie (185). Unabhängigkeit seines Werthes von dem Werthe des fremden Wollens (188). Verhältniß des Wohlwollens zum Wohlthun (190).

C. Idee des Rechtes (192). — Mögliche Verhältnisse zweier wirklicher Willen; absichtliche und unabsichtliche Berührung derselben (192). Exposition des Verhältnisses streitender Willen sammt dem darüber ergehenden Urtheile (193). Bewußte Auseinandersetzung der Ansprüche der streitenden Willen; Idee des Rechtes als einer von den Betheiligten selbst gestifteten und anerkannten Regel zur Vermeidung des Streites (196). Nähere Bestimmungen: 1) alle Rechte sind ursprünglich persönliche (199); 2) Umfang der Rechtsidee in Beziehung auf die Objecte des Rechts (199); 3) alles Recht ist positiv und

veränderlich (Kritik des Begriffs angeborner Rechte) (209); 4) die erhaltende Tendenz der Willen findet ihren bestimmten Ausdruck im Vertrage (204), Heiligkeit der Verträge (209); 5) der Begriff des Zwanges ist kein Correlatbegriff des Rechts (209). Möglichkeit des Rechtszwanges (210).

D. **Idee der Billigkeit** (211). — Exposition des Verhältnisses, welches durch das absichtliche, vom Erfolg begleitete Eingreifen eines Willens in den andern entsteht (212). Unterscheidung dieses Verhältnisses vom Wohlwollen und Streite (212). Ethische Weisung auf Genugthuung und billigen Ersatz (214). Modification dieser Weisung bei Wohlthaten und Uebelthaten (219). Daraus entstehender Gedanke der Vergeltung (220). Billigkeit als gemeinsamer Ausdruck für Genugthuung und Vergeltung (221). Nähere Bestimmungen: a) über die Art der Genugthuung und Vergeltung (223); b) wer soll genugthun und vergelten (223). Versuch (conatus) und Schuld (culpa) als Seitenstücke der ausgeführten absichtlichen That (dolus) (225). Bedingungen ihrer Strafbarkeit (226).

E. Uebergang von den ursprünglichen zu den gesellschaftlichen Ideen (229). — Nachweisung, daß die Reihe der Ideen geschlossen ist (229). Mögliche Veränderung ihrer Bedeutung unter Voraussetzung einer Mehrheit durch die Ideen selbst vereinigter Willen (230).

II. Die gesellschaftlichen ethischen Ideen (234—294).

A. **Rechtsgesellschaft** (234). — Begriff derselben (234). Ihre erste Aufgabe ist, dem Streite vorzubeugen; Umfang derselben (235). Allgemeine Erfüllung derselben durch allgemeines gegenseitiges Ueberlassen; dadurch entstehendes Analogon dinglicher Rechte, Eigenthum, Anerkennung der Persönlichkeit (236). Positive Bedeutung des, in dem an sich blos negativen Ueberlassen liegenden Beitretens (241). Zweite Aufgabe der Rechtsgesellschaft: den entstandenen Streit zu schlichten und in seinen Folgen aufzuheben (242); Rechtsstreit, Richteramt, Rechtsgang (243). Rechtsverletzung und Wiederherstellung, rechtlicher Ersatz (245). Rechtszwang (247). Strafe (248). — Der Inhalt des Rechts ist schon von dem eigenen Gesichtspunkte der Rechtsgesellschaft aus betrachtet sehr verschiedener Werthe fähig (249).

B. **Lohnsystem** (253). — Die gesellschaftliche Bedeutung der Idee der Billigkeit ist auf die Vergeltung beschränkt (254). Aufgabe des Lohnsystems in gleichmäßiger Beziehung auf Wohlthaten und Uebelthaten (254). Ergänzung der Rechtsgesellschaft durch die Ansprüche der Billigkeit; gesellschaftliche Gleichheit (256). Verbindung des Lohnsystems mit der Rechtsgesellschaft im Strafrechte (259). Die Strafrechtstheorien, relative (262), absolute (265). Strafe um der Vergeltung willen schließt die Möglichkeit einer Verbindung mit andern Strafzwecken nicht aus (271). Versuch und Schuld (272).

C. **Verwaltungssystem** (274). — Das allgemeine Beste als Ausdruck seiner Gesammtaufgabe (275). Vertheilung der Güter nach dem Maaße der Empfänglichkeit, zugleich bestimmt durch die Sorge für diese Empfänglichkeit selbst (276). Erzeugung der Güter (277). Erziehende Liebe (279). Verhältniß des Verwaltungssystems zur Rechtsgesellschaft (281) und zum Lohnsystem (282).

D. **Beseelte Gesellschaft** (284). — Die gesellschaftliche Einsicht gegenüber dem gesellschaftlichen Wollen (285), nothwendig bestimmt durch die Gesammtheit aller Ideen (286). Die Stellung des Individuums zur beseelten Gesellschaft (286). Der allgemeine Geist und die Erziehung (287). Zerlegung der Gesammtaufgabe der beseelten Gesellschaft (288). Verschiedene Theilnahme der Einzelnen an der Darstellung dieser Gesammtaufgabe und daraus hervorgehende Verschiedenheit des Ranges (289). Bedeutung der Idee eines ethischen Organismus (290). Mögliche Verschmelzung mehrerer beseelten Gesellschaften (292).

Drittes Buch. Ueber die regulativen Principien, die Bedingungen und Grenzen der Darstellung der Ideen im menschlichen Leben (295—430).

Das wirkliche Wollen und Handeln gegenüber den Ideen (297). Diese als Principien für die Gestaltung jenes, die Ethik als praktische Philosophie (299). Empirisches Element der letztern (301). Diese als Kunstlehre des sittlichen Lebens (301). Die Anwendung der Ideen sowohl formell, als materiell bestimmt (302).

I. Formale Begriffe (304—357).

A. Das Vollkommene und Unvollkommene, das Mittelbare und Unmittelbare (305).

1) Bedeutung der Größenbegriffe für die Ethik (305). Dreifacher Gesichtspunkt für dieselben (306). Begriff der Vollkommenheit nebst den Abstufungen des minder Vollkommenen (307). Beziehung dieser Unterschiede auf das gesellschaftliche Wollen (308). Relativität der Größenbestimmungen (309).

2) Bedeutung dessen, was mittelbar ein sittliches Gewicht bekommt, als Moment und Vehikel sittlicher Fortschritte und Rückschritte (311). Sittliche Klugheit innerhalb der durch die Ideen bezeichneten Grenzen (312).

3) In wiefern kann die praktische Philosophie auf Allgemeinheit Anspruch machen (314). Erweiterung ihrer ursprünglichen Grenzen (315).

B. Tugend, Pflicht, sittliches Gut (318).

1) Tugend an sich und in der Zeitreihe des Handelns und Leidens. Sittlichkeit (318). — Ideal der Tugend nach Gehalt und Form (319). Das Handeln als mannigfaltiger und vielfach bedingter Ausdruck der Tugend (321). Schranken der Tugend (324). Sittlichkeit (325). Schranken und Gegensätze der Sittlichkeit (326). Sittlichkeit als Kraft zu verneinen (328).

2) Pflicht (329). — Allgemeiner Begriff derselben, das Sollen (330). Sittliche Selbstgesetzgebung (331). Legalität und Moralität (333). Pflichtgesetz als kategorischer Imperativ (335). Verwandlung desselben in eine unbestimmte Mehrheit hypothetischer Imperative (337). Ueber die Eintheilung des Pflichtbegriffs und die Möglichkeit, die Mannigfaltigkeit concreter Verhältnisse durch Pflichtformeln vollständig zu erschöpfen (339). Collision der Pflichten (341). Das Erlaubte (346).

3) Sittliches Gut (350). — Der sittliche Wille als Voraussetzung des Güterbegriffs. Unmittelbare sittliche Güter (350). Höchstes Gut (351). Mittelbare sittliche Güter (352). — Vergleichung des Tugend-, Pflicht- und Güterbegriffs (355).

II. Der Mensch in der Mitte der Natur und der Gesellschaft (358—430).

Umfang der Aufgabe (358).

A. Der Einzelne als solcher. — Die Mannigfaltigkeit seines Begehrens (360). Möglichkeit der sittlichen Bildung (361). Beschäftigungen und Erholungen als Vehikel des sittlichen Fortschritts und Rückschritts schon für den Einzelnen als solchen (364).

B. Der Einzelne neben andern (369), stehend unter dem Einflusse 1) der Gesinnungsverhältnisse (des Geschäftsverkehrs, des Verkehrs in freier Geselligkeit, persönlicher Achtung und Liebe) (370); 2) der Dienstverhältnisse nach ihren verschiedenen Arten und Abstufungen (376); 3) der Familienver-

hältnisse (380). Das Zusammenwirken dieser verschiedenartigen Verhältnisse als die natürliche Quelle für das Begehren und Handeln des Einzelnen (385). Mögliche Verlängerung der Reihe dieser die Lebensweise bestimmenden Momente (386).

C. **Die Gesellschaft** (387). Gründe der natürlichen Verschmelzung der Einzelnen (387). Das Wir, die gesellschaftliche Persönlichkeit (388) im Verhältniß zum Nichtwir (390). Die Gesellschaft als System für und wider einander wirkender Kräfte (391). Privatwillen, Formen, Macht als Factoren der Gesellschaft (393). Darin liegende Schranken der Gesellschaft (394), mit Rücksicht auf die Privatwillen (395), auf die Formen (400), auf die Macht (402).

D. **Der Staat** (407), als Naturproduct aus der Verschmelzung der verschiedenen kleineren Gesellungen in dem Interesse des gemeinschaftlichen Schutzes (408). Schranken der Gesellung im Staate (410). Unterordnung der Interessen und Abstufung des gesellschaftlichen Einflusses; innere Gestaltung der politischen Gesellschaft durch die Unterschiede der Freien und Unfreien, der Angesehenen und Gemeinen (413). Mögliche Veränderungen in dem Systeme der in dem Staate wirkenden Kräfte (418). Kraft der Ordnung und Unordnung im Staate (419). Verhältniß der Macht zu den übrigen politischen Kräften (420). Formen des Staates (421); seiner Beherrschung und Regierung (423). Möglichkeit absichtlicher Formen; der Staat als Kunstwerk (424). Verhältniß mehrerer Staaten zu einander (427). Rückblick auf die sittlichen Schranken des Einzelnen und der Gesellschaft (428).

Viertes Buch. Ueber die Gliederung des ethischen Organismus im menschlichen Leben (431—574).

Anknüpfung an den Schluß des zweiten Buchs (433). Allgemeine Bedingung der Möglichkeit, der Gliederung eines ethischen Organismus sich zu nähern (434). Darauf sich gründende Unterscheidungen (435).

I. Der Einzelne als Subject und Object der Pflicht (438—486).

A. **Im Verhältnisse zu sich selbst** (439). Aufgabe: sittliche Selbstbildung (Inhalt und Bedingungen derselben: Selbstbeschränkung und Selbsterhebung, Verhältniß zwischen der Individualität und den Ideen, Selbstprüfung und Selbsterkenntniß, Gewissenhaftigkeit und Wahrhaftigkeit gegen sich selbst) (440). Begriff des sittlichen Charakters (444). Benutzung der Lebenslage zur Bildung und Bethätigung des Charakters (447). Sittliche Ansprüche in Beziehung auf physische Bedürfnisse und Begierden; mittelbare Bedeutung derselben (450). Selbsterhaltung (451), Mäßigkeit (453), Erwerb und Gebrauch des äußeren Besitzes (457). Allgemeiner Begriff der sittlichen Ehre (457).

B. **Die Einzelnen für einander Gegenstand der Pflicht** (460). — Nähere Anwendungen der Ideen des Rechts und der Billigkeit (460), und darauf sich gründende Präsumtionen (461), rücksichtlich der Integrität des fremden Leibes (462), fremder Ehre (464), der Ansprüche auf Wahrheit (466), auf äußere Sachen (470). Bedeutung der Idee der Vergeltung rücksichtlich der Dankbarkeit (473). Anwendung der Idee des Wohlwollens (476). Mittheilendes und erziehendes Wohlwollen (478). Aeußere Wohlthätigkeit (478). Umfang des erziehenden Wohlwollens (480). — Hindeutung auf eine andere Art der Betrachtung der Verhältnisse der Einzelnen unter einander (483). Uebergang zu den gesellschaftlichen Pflichten (485).

II. Die Gesellschaft als Object und Subject der Pflicht (487—574).

Sowohl die Gesellschaft dem Einzelnen, als dieser jener verpflichtet (487). Die Tendenz des sittlich Gebildeten zur sittlichen Gesellung (490). Kenntniß der Gesellschaft und des Verhältnisses der eigenen Individualität zu ihr, sammt der dadurch bestimmten Wahl des Berufs (491). Grenzen der Geschäftigkeit neben größtmöglicher Vielseitigkeit des Interesse (494). — Pflicht der Gesellschaft, die sittliche Thätigkeit der Einzelnen anzuerkennen (496). Einverständniß, gegründet auf Einsicht, Oeffentlichkeit (497), freie Regsamkeit der Kräfte (498). Die Gesellschaft als Culturſyſtem (501). Religion, Kunst und Wissenschaft als die Träger der sittlichen Cultur (502). Gesellschaftliche Sorge für die Erziehung (509). Schranken des Culturſyſtems (513). Gesellschaftliche Schätzung der verschiedenen Geschäfte und Berufsarten (515).

Die Gesellschaft als Staat bestimmbar durch die Ideen (518). Der Staat als Rechtsgeſellſchaft (519). Das Gesetz als Ergänzung der Unvollkommenheit in der Entstehung des Rechtszustandes (520). Veränderliche Grenzlinie zwischen Privatrecht und öffentlichem Recht (523). Die Macht im Rechtsstaate im Verhältnisse zu den übrigen Gliedern desselben (525). Worin liegt die Garantie für die vernünftigen Zwecke des Staats? (526). — Frage nach dem Inhalt des Rechts; Präsumtionen für den Inhalt des zu bildenden Rechtszustandes (530); rücksichtlich der Staatsverfassung (531). Determination des allgemeinen Begriffs der Verfassung (532). Demokratie (533). Aristokratie, Monarchie (535). Sittliche Schranken der Macht im Staate überhaupt (536). Der Staat als Gemeinwesen (respublica) zunächst unter Voraussetzung der erblichen Monarchie (539). Theilnahme des Volks an der Gesetzgebung (540). Volksvertretung (542). Die Vollziehung der Gesetze. Der Staat als System von Geschäften; Staatsbehörden und Staatsbeamte (548). Theilung der Geschäfte und Organisation der Behörden (549). Controle über die Vollziehung der Gesetze (551). Präsumtionen für die Ausbildung des Privatrechts (552). Lohnſyſtem, Verwaltungsſyſtem, Culturſyſtem als Quelle derselben (554). Der Staat als Lohnſyſtem. Schwierigkeiten einer richtigen Ausbildung und Ausübung des Criminalrechts (554). Grenzen der Vergeltung der Wohlthaten im Staate (557). Billige Gleichheit der Rechtsverhältnisse, gleiche Vertheilung der Staatslasten (558). Sorge des Staats für billige Ausgleichung der Leistungen der Einzelnen untereinander (559). Zusammenhang dieser Sorge mit der Verwaltung. Mangelhafte Bedingungen der Realisirung des Verwaltungssystems (560). Umfang der Aufgaben des Verwaltungssystems; Staats- und Volkswirthschaftslehre als ein Theil der Untersuchung dieser Aufgabe (562); Ergänzung derselben durch die Rücksicht auf das Culturſyſtem (567). Beschränktes Maaß der Aussicht auf die Darstellung der beseelten Gesellschaft (569).

Erstes Buch.

Ueber das Gebiet und die ursprüngliche Aufgabe der Ethik.

hier ganz unentbehrlichen historischen Materials die Gliederung der ethischen Begriffe viel reicher entfaltet und feiner bestimmt werden müssen, als hier geschehen ist. Dazu gehören aber nothwendig nicht nur weitgreifende Vergleichungen empirischer Data, sondern auch die entsprechende Reihe specieller theoretischer Untersuchungen; hier kam es vor allem darauf an, die gegenseitige Abhängigkeit sichtbar zu machen, welche die möglichen Fortschritte der sittlichen Cultur im Großen mit der sittlichen Durchbildung und Veredelung des Einzelnen verknüpft.

Ihren Zusammenhang mit der Begründung und Ausführung, welche Herbart der Ethik vorgezeichnet hat, verleugnet diese Schrift nicht im geringsten. Dennoch glaube ich in dieser Hinsicht durch die Darstellung der Grundzüge der praktischen Philosophie so wenig etwas Ueberflüssiges gethan zu haben, als früher mit der Darstellung der Metaphysik, welche vielfältig statt der eigenen Schriften Herbart's genannt, benutzt oder auch angegriffen worden ist. Indessen werden die Kenner der praktischen Philosophie jenes Denkers hier nicht nur in der Anordnung und Ausführung des Einzelnen, sondern selbst in den Principien manche, ausdrückliche oder stillschweigende, zum Theil sehr wesentliche Abweichungen finden, über die ich hier nichts hinzufügen will, weil sie, falls sie sich rechtfertigen lassen, in dem Zusammenhange der Sache selbst ihre Rechtfertigung finden müssen. Daß Herbart der Ethik den Standpunkt, auf dem sie sich halten muß, wenn sie nicht unmittelbar oder mittelbar ihren eigenthümlichen Cha-

rakter verlieren soll, richtig angewiesen, daß er das unermeßliche Verdienst, welches sich Kant um dieselbe erworben hat, wesentlich ergänzt, daß er viele Einseitigkeiten und Irrthümer, welche allmählig ihren wissenschaftlichen, wie ihren praktischen Einfluß zu verlieren anfangen, viel früher aufgedeckt hat, als man sie anderwärts zum Theil auf großen Umwegen zu fühlen begann, daß endlich seine Ethik die vielseitigsten und wichtigsten Anknüpfungspunkte für die besseren Bestrebungen nicht nur der Gegenwart, sondern auch der Vergangenheit darbietet, welche auf eine den Ideen wirklich angemessene Ausbildung und Befestigung auch der öffentlichen Verhältnisse gerichtet sind, — davon bin ich zwar überzeugt; aber weder die Ideenlehre, noch die Anwendung derselben schien mir, auch noch abgesehen von dem im zweiten Buche der allgemeinen praktischen Philosophie überall sich aufdringenden Bedürfniß der weiteren Ausführung, Verbesserungen und Berichtigungen unzugänglich zu sein. Man wird daher diese Schrift bei weitem nicht für einen so treuen Ausdruck der eigenen Denkart Herbart's halten können, als dies bei meiner Metaphysik der Fall war; vielmehr wird sie nur als die Darlegung der Gestalt angesehen werden können, welche unter dem Einflusse der praktischen Philosophie Herbart's das Ganze der Ethik bis jetzt in mir durch eigene Prüfung und fortgesetztes Nachdenken erlangt hat. Uebrigens bin ich mir bewußt, diese Arbeit ganz unabhängig von jedem Parteiinteresse ausgeführt zu haben, und deshalb wünsche ich ihr Leser, welche die hier behandelten Fragen

nicht als eine Sache der Schule oder sonst einer Partei betrachten, sondern welche es nicht für verlorene Mühe halten, über die Grenzen ihres besondern Berufs oder ihrer individuellen Vorliebe hinaus ihren Blick auf das Ganze der menschlichen Angelegenheiten zu erweitern und den höchsten Aufgaben des Lebens ein reines und ernstes Interesse zu widmen.

Leipzig, im Monat November
1843.

G. Hartenstein.

Inhaltsanzeige.

Erstes Buch. Ueber das Gebiet und die ursprüngliche Aufgabe der Ethik (1—156).

Vorbemerkungen (3).

I. Allgemeine Bestimmungen (6—25).

Anknüpfung der Ethik an die, vor aller wissenschaftlichen Untersuchung vorhandenen Begriffe; Darlegung ihrer Vieldeutigkeit (6). Relative und absolute Werthschätzung (8). Das Nützliche und Lustbringende (9), das Angenehme (10), das Schöne und Gute (12). Begriff des Geschmacks als des allgemeinen Ausdrucks für die dem Schönen und Guten geltende Werthschätzung (14). Die Verhältnisse des Gegenstandes als das eigentlich Gefallende und Mißfallende (17). Nähere Bestimmung der Aufgabe einer Untersuchung über das Schöne und Gute (22).

II. Begriff und ursprüngliche Aufgabe der Ethik (25—43).

Gegenstand der ethischen Beurtheilung ist das Wollen (25). Guter und böser Wille (26). Der Wille als Glied eines Verhältnisses Gegenstand der Beurtheilung (27). Begriff des Wollens (27). Ausschließung der Objecte des Wollens (29) und der Persönlichkeit als der ursprünglichen Gegenstände der ethischen Beurtheilung (31). Beziehung der Ethik auf die Persönlichkeit (33). Forderung eines bestimmten Inhalts der Beurtheilung. Die Ideenlehre Grundlage der Ethik (37). Einheit oder Mehrheit der Ideen (38). Ablehnung des Empirismus für die Ideenlehre (39). Construction der Ideen als Aufgabe (41).

III. Historische Vergleichungen (43—156).

Sokrates und Plato (44). Aristoteles (49). Die Stoiker (52). Das Christenthum (der religiöse Eudämonismus und der Wille Gottes) (55). Kant (58). Allgemeiner Gegensatz der Güterlehre und Sittenlehre (59). Der kategorische Imperativ (60). Unhaltbarkeit der Pflichtenlehre als ursprünglicher Form der Ethik (64). Veränderung der Kant'schen Ethik durch Fichte (66). Steigerung des Begriffs der Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung zu einer Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen (67). Ethische Leer-

heit dieses Begriffs (70). Weitere Verwickelungen in der Form der Fichte'schen Sittenlehre (71). Unhaltbarkeit der Tugendlehre als ursprünglicher Form der Ethik (75). — Fehlerhafte Vermischung theoretischer und ethischer Principien (77). Unfähigkeit ins Unbestimmte hin gesteigerter Abstractionen, die Principien einer durch ihren eigenen Begriff bestimmten Untersuchung auszudrücken (78). Verwandlung logischer Abstracta in Objecte der intellectuellen Anschauung (79). Dialektische Methode (81). — Zurückweisung auf die disparaten Aufgaben und Principien der Metaphysik und Ethik (83). Beeinträchtigung der theoretischen Untersuchung durch Einmischung ästhetischer und ethischer Begriffe (86). Beeinträchtigung ethischer Untersuchungen durch das Einmischen und Vorherrschen theoretischer Begriffe (88). Ausscheidung psychologischer Fragen (insbesondere der nach der Freiheit des Willens) (88), ebenso kosmologischer Fragen von der nach den Principien der Ethik (98). Clarke und Wollaston (98). Schelling (101). Schleiermacher. Sein Ideal einer wissenschaftlichen Ethik (104). Prüfung desselben (106). Angebliche Nothwendigkeit einer Ableitung der Ethik aus einem höchsten Wissen (109). Prüfung dieser Ableitung (110). Empirismus derselben (115). Verkennung der wahren Bedeutung der Ethik (116). Leerheit der allgemeinen Grundbestimmung über das Ethische (120). Willkürliche Beschränkung des Begriffs des Handelns auf die Vernunft (122). Der Erfolg und die Gesinnung (123). Zirkel, in dem sich diese Ethik bewegt (125). — Hegel. Die Dialektik in ihrem allgemeinen Verhältnisse zu dem Gegensatze des Guten und Bösen (127). Das Ethische als eine Reihe von Momenten in der Phänomenologie des Geistes sammt dem Endurtheil über die Bedeutung desselben (132). Prüfung der Anwendung der dialektischen Methode auf die ethischen Begriffe (140). Auch Hegel kennt nur den Willen statt eines Urtheils über den Willen (150). Schluß (152).

Zweites Buch. Die ethischen Ideen (156—293).

Rückblick (159) und Vorblick auf den Gang der Untersuchung (160).

I. Die ursprünglichen ethischen Ideen (165—233).

A. **Idee der innern Freiheit** (165). — Exposition des Verhältnisses zwischen Wille und Einsicht sammt dem darüber ergehenden Urtheile (165). Ausschließung der theoretischen Frage nach der Freiheit des Willens (169). Nothwendige Beziehung der Idee der innern Freiheit auf andere Ideen (170). Modificationen, denen das durch die Idee d. i. Fr. bezeichnete Verhältniß unterliegt (172). Uebergang zu den andern Ideen (174). Größenverhältnisse des Wollens (175). Ausschließung derselben von der ursprünglichen und selbstständigen Werthbestimmung des Wollens (176).

B. **Idee des Wohlwollens** (184). — Exposition des Verhältnisses zwischen dem eigenen und dem vorausgesetzten fremden Willen sammt dem darüber ergehenden Urtheile (184). Sonderung des Wohlwollens von der Sympathie (185). Unabhängigkeit seines Werthes von dem Werthe des fremden Wollens (188). Verhältniß des Wohlwollens zum Wohlthun (190).

C. **Idee des Rechtes** (192). — Mögliche Verhältnisse zweier wirklicher Willen; absichtliche und unabsichtliche Berührung derselben (192). Exposition des Verhältnisses streitender Willen sammt dem darüber ergehenden Urtheile (193). Bewußte Auseinandersetzung der Ansprüche der streitenden Willen; Idee des Rechtes als einer von den Betheiligten selbst gestifteten und anerkannten Regel zur Vermeidung des Streites (196). Nähere Bestimmungen: 1) alle Rechte sind ursprünglich persönliche (199); 2) Umfang der Rechtsidee in Beziehung auf die Objecte des Rechts (199); 3) alles Recht ist positiv und

veränderlich (Kritik des Begriffs angeborner Rechte) (206); 4) die erstrebende Tendenz der Willen findet ihren bestimmten Ausdruck im Vertrage (204), Heiligkeit der Verträge (209); 5) der Begriff des Zwanges ist kein Correlatbegriff des Rechts (209). Möglichkeit des Rechtszwanges (210).

D. **Idee der Billigkeit** (211). — Exposition des Verhältnisses, welches durch das absichtliche, vom Erfolg begleitete Eingreifen eines Willens in den andern entsteht (212). Unterscheidung dieses Verhältnisses vom Wohlwollen und Streite (212). Ethische Weisung auf Genugthuung und billigen Ersatz (214). Modification dieser Weisung bei Wohlthaten und Uebelthaten (219). Daraus entstehender Gedanke der Vergeltung (220). Billigkeit als gemeinsamer Ausdruck für Genugthuung und Vergeltung (221). Nähere Bestimmungen: a) über die Art der Genugthuung und Vergeltung (223); b) wer soll genugthun und vergelten (223). Versuch (conatus) und Schuld (culpa) als Seitenstücke der ausgeführten absichtlichen That (dolus) (225). Bedingungen ihrer Strafbarkeit (226).

E. Uebergang von den ursprünglichen zu den gesellschaftlichen Ideen (229). — Nachweisung, daß die Reihe der Ideen geschlossen ist (229). Mögliche Veränderung ihrer Bedeutung unter Voraussetzung einer Mehrheit durch die Ideen selbst vereinigter Willen (230).

II. Die gesellschaftlichen ethischen Ideen (234—294).

A. **Rechtsgesellschaft** (234). — Begriff derselben (234). Ihre erste Aufgabe ist, dem Streite vorzubeugen; Umfang derselben (235). Allgemeine Erfüllung derselben durch allgemeines gegenseitiges Ueberlassen; dadurch entstehendes Analogon dinglicher Rechte, Eigenthum, Anerkennung der Persönlichkeit (236). Positive Bedeutung des, in dem an sich blos negativen Ueberlassen liegenden Beitretens (241). Zweite Aufgabe der Rechtsgesellschaft: den entstandenen Streit zu schlichten und in seinen Folgen aufzuheben (242); Rechtsstreit, Richteramt, Rechtsgang (243). Rechtsverletzung und Wiederherstellung, rechtlicher Ersatz (245). Rechtszwang (247). Strafe (248). — Der Inhalt des Rechts ist schon von dem eigenen Gesichtspunkte der Rechtsgesellschaft aus betrachtet sehr verschiedener Werthe fähig (249).

B. **Lohnsystem** (253). — Die gesellschaftliche Bedeutung der Idee der Billigkeit ist auf die Vergeltung beschränkt (254). Aufgabe des Lohnsystems in gleichmäßiger Beziehung auf Wohlthaten und Uebelthaten (254). Ergänzung der Rechtsgesellschaft durch die Ansprüche der Billigkeit; gesellschaftliche Gleichheit (256). Verbindung des Lohnsystems mit der Rechtsgesellschaft im Strafrechte (259). Die Strafrechtstheorien, relative (262), absolute (265). Strafe um der Vergeltung willen schließt die Möglichkeit einer Verbindung mit andern Strafzwecken nicht aus (271). Versuch und Schuld (272).

C. **Verwaltungssystem** (274). — Das allgemeine Beste als Ausdruck seiner Gesammtaufgabe (275). Vertheilung der Güter nach dem Maaße der Empfänglichkeit, zugleich bestimmt durch die Sorge für diese Empfänglichkeit selbst (276). Erzeugung der Güter (277). Erziehende Liebe (279). Verhältniß des Verwaltungssystems zur Rechtsgesellschaft (281) und zum Lohnsystem (282).

D. **Beseelte Gesellschaft** (284). — Die gesellschaftliche Einsicht gegenüber dem gesellschaftlichen Wollen (285), nothwendig bestimmt durch die Gesammtheit aller Ideen (286). Die Stellung des Individuums zur beseelten Gesellschaft (286). Der allgemeine Geist und die Erziehung (287). Zerlegung der Gesammtaufgabe der beseelten Gesellschaft (288). Verschiedene Theilnahme der Einzelnen an der Darstellung dieser Gesammtaufgabe und daraus hervorgehende Verschiedenheit des Ranges (289). Bedeutung der Idee eines ethischen Organismus (290). Mögliche Verschmelzung mehrerer beseelten Gesellschaften (292).

Drittes Buch. Ueber die regulativen Principien, die Bedingungen und Grenzen der Darstellung der Ideen im menschlichen Leben (295—430).

Das wirkliche Wollen und Handeln gegenüber den Ideen (297). Diese als Principien für die Gestaltung jenes, die Ethik als praktische Philosophie (299). Empirisches Element der letztern (301). Diese als Kunstlehre des sittlichen Lebens (301). Die Anwendung der Ideen sowohl formell, als materiell bestimmt (302).

I. Formale Begriffe (304—357).

A. Das Vollkommene und Unvollkommene, das Mittelbare und Unmittelbare (305).

1) Bedeutung der Größenbegriffe für die Ethik (305). Dreifacher Gesichtspunkt für dieselben (306). Begriff der Vollkommenheit nebst den Abstufungen des minder Vollkommenen (307). Beziehung dieser Unterschiede auf das gesellschaftliche Wollen (308). Relativität der Größenbestimmungen (309).

2) Bedeutung dessen, was mittelbar ein sittliches Gewicht bekommt, als Moment und Vehikel sittlicher Fortschritte und Rückschritte (311). Sittliche Klugheit innerhalb der durch die Ideen bezeichneten Grenzen (312).

3) In wiefern kann die praktische Philosophie auf Allgemeinheit Anspruch machen (314). Erweiterung ihrer ursprünglichen Grenzen (315).

B. Tugend, Pflicht, sittliches Gut (318).

1) Tugend an sich und in der Zeitreihe des Handelns und Leidens. Sittlichkeit (318). — Ideal der Tugend nach Gehalt und Form (319). Das Handeln als mannigfaltiger und vielfach bedingter Ausdruck der Tugend (321). Schranken der Tugend (324). Sittlichkeit (325). Schranken und Gegensätze der Sittlichkeit (326). Sittlichkeit als Kraft zu verneinen (328).

2) Pflicht (329). — Allgemeiner Begriff derselben, das Sollen (330). Sittliche Selbstgesetzgebung (331). Legalität und Moralität (333). Pflichtgesetz als kategorischer Imperativ (335). Verwandlung desselben in eine unbestimmte Mehrheit hypothetischer Imperative (337). Ueber die Eintheilung des Pflichtbegriffs und die Möglichkeit, die Mannigfaltigkeit concreter Verhältnisse durch Pflichtformeln vollständig zu erschöpfen (339). Collision der Pflichten (341). Das Erlaubte (346).

3) Sittliches Gut (350). — Der sittliche Wille als Voraussetzung des Güterbegriffs. Unmittelbare sittliche Güter (350). Höchstes Gut (351). Mittelbare sittliche Güter (352). — Vergleichung des Tugend-, Pflicht- und Güterbegriffs (355).

II. Der Mensch in der Mitte der Natur und der Gesellschaft (358—430).

Umfang der Aufgabe (358).

A. Der Einzelne als solcher. — Die Mannigfaltigkeit seines Begehrens (360). Möglichkeit der sittlichen Bildung (361). Beschäftigungen und Erholungen als Vehikel des sittlichen Fortschritts und Rückschritts schon für den Einzelnen als solchen (364).

B. Der Einzelne neben andern (369), stehend unter dem Einflusse 1) der Gesinnungsverhältnisse (des Geschäftsverkehrs, des Verkehrs in freier Geselligkeit, persönlicher Achtung und Liebe) (370); 2) der Dienstverhältnisse nach ihren verschiedenen Arten und Abstufungen (376); 3) der Familienver-

hältnisse (380). Das Zusammenwirken dieser verschiedenartigen Verhältnisse als die natürliche Quelle für das Begehren und Handeln des Einzelnen (385). Mögliche Verlängerung der Reihe dieser die Lebensweise bestimmenden Momente (386).

C. **Die Gesellschaft** (387). Gründe der natürlichen Verschmelzung der Einzelnen (387). Das Wir, die gesellschaftliche Persönlichkeit (388) im Verhältniß zum Nichtwir (390). Die Gesellschaft als System für und wider einander wirkender Kräfte (391). Privatwillen, Formen, Macht als Factoren der Gesellschaft (393). Darin liegende Schranken der Gesellschaft (394), mit Rücksicht auf die Privatwillen (395), auf die Formen (400), auf die Macht (402).

D. **Der Staat** (407), als Naturproduct aus der Verschmelzung der verschiedenen kleineren Gesellungen in dem Interesse des gemeinschaftlichen Schutzes (408). Schranken der Gesellung im Staate (410). Unterordnung der Interessen und Abstufung des gesellschaftlichen Einflusses; innere Gestaltung der politischen Gesellschaft durch die Unterschiede der Freien und Unfreien, der Angesehenen und Gemeinen (413). Mögliche Veränderungen in dem Systeme der in dem Staate wirkenden Kräfte (418). Kraft der Ordnung und Unordnung im Staate (419). Verhältniß der Macht zn den übrigen politischen Kräften (420). Formen des Staates (421); seiner Beherrschung und Regierung (423). Möglichkeit absichtlicher Formen; der Staat als Kunstwerk (424). Verhältniß mehrerer Staaten zu einander (427). Rückblick auf die sittlichen Schranken des Einzelnen und der Gesellschaft (428).

Viertes Buch. Ueber die Gliederung des ethischen Organismus im menschlichen Leben (431—574).

Anknüpfung an den Schluß des zweiten Buchs (433). Allgemeine Bedingung der Möglichkeit, der Gliederung eines ethischen Organismus sich zu nähern (434). Darauf sich gründende Unterscheidungen (435).

I. Der Einzelne als Subject und Object der Pflicht (438—486).

A. **Im Verhältnisse zu sich selbst** (439). Aufgabe: sittliche Selbstbildung (Inhalt und Bedingungen derselben: Selbstbeschränkung und Selbsterhebung, Verhältniß zwischen der Individualität und den Ideen, Selbstprüfung und Selbsterkenntniß, Gewissenhaftigkeit und Wahrhaftigkeit gegen sich selbst) (440). Begriff des sittlichen Charakters (444). Benutzung der Lebenslage zur Bildung und Bethätigung des Charakters (447). Sittliche Ansprüche in Beziehung auf physische Bedürfnisse und Begierden; mittelbare Bedeutung derselben (450). Selbsterhaltung (451), Mäßigkeit (453), Erwerb und Gebrauch des äußeren Besitzes (457). Allgemeiner Begriff der sittlichen Ehre (457).

B. **Die Einzelnen für einander Gegenstand der Pflicht** (460). — Nähere Anwendungen der Ideen des Rechts und der Billigkeit (460), und darauf sich gründende Präsumtionen (461), rücksichtlich der Integrität des fremden Leibes (462), fremder Ehre (464), der Ansprüche auf Wahrheit (466), auf äußere Sachen (470). Bedeutung der Idee der Vergeltung rücksichtlich der Dankbarkeit (473). Anwendung der Idee des Wohlwollens (476). Mittheilendes und erziehendes Wohlwollen (478). Aeußere Wohlthätigkeit (478). Umfang des erziehenden Wohlwollens (480). — Hindeutung auf eine andere Art der Betrachtung der Verhältnisse der Einzelnen unter einander (483). Uebergang zu den gesellschaftlichen Pflichten (485).

II. Die Gesellschaft als Object und Subject der Pflicht (487—574).

Sowohl die Gesellschaft dem Einzelnen, als dieser jener verpflichtet (487). Die Tendenz des sittlich Gebildeten zur sittlichen Gesellung (490). Kenntniß der Gesellschaft und des Verhältnisses der eigenen Individualität zu ihr, sammt der dadurch bestimmten Wahl des Berufs (491). Grenzen der Geschäftigkeit neben größtmöglicher Vielseitigkeit des Interesse (494). — Pflicht der Gesellschaft, die sittliche Thätigkeit der Einzelnen anzuerkennen (496). Einverständniß, gegründet auf Einsicht, Oeffentlichkeit (497), freie Regsamkeit der Kräfte (498). Die Gesellschaft als Culturſyſtem (501). Religion, Kunst und Wissenschaft als die Träger der sittlichen Cultur (502). Gesellschaftliche Sorge für die Erziehung (509). Schranken des Culturſyſtems (513). Gesellschaftliche Schätzung der verschiedenen Geschäfte und Berufsarten (515).

Die Gesellschaft als Staat bestimmbar durch die Ideen (518). Der Staat als Rechtsgesellschaft (519). Das Gesetz als Ergänzung der Unvollkommenheit in der Entstehung des Rechtszustandes (520). Veränderliche Grenzlinie zwischen Privatrecht und öffentlichem Recht (523). Die Macht im Rechtsstaate im Verhältnisse zu den übrigen Gliedern desselben (525). Worin liegt die Garantie für die vernünftigen Zwecke des Staats? (526). — Frage nach dem Inhalt des Rechts; Präsumtionen für den Inhalt des zu bildenden Rechtszustandes (530); rücksichtlich der Staatsverfassung (531). Determination des allgemeinen Begriffs der Verfassung (532). Demokratie (533). Aristokratie, Monarchie (535). Sittliche Schranken der Macht im Staate überhaupt (536). Der Staat als Gemeinwesen (respublica) zunächst unter Voraussetzung der erblichen Monarchie (539). Theilnahme des Volks an der Gesetzgebung (540). Volksvertretung (542). Die Vollziehung der Gesetze. Der Staat als System von Geschäften; Staatsbehörden und Staatsbeamte (548). Theilung der Geschäfte und Organisation der Behörden (549). Controle über die Vollziehung der Gesetze (551). Präsumtionen für die Ausbildung des Privatrechts (552). Lohnsystem, Verwaltungssystem, Culturſyſtem als Quelle derselben (554). Der Staat als Lohnſyſtem. Schwierigkeiten einer richtigen Ausbildung und Ausübung des Criminalrechts (554). Grenzen der Vergeltung der Wohlthaten im Staate (557). Billige Gleichheit der Rechtsverhältnisse, gleiche Vertheilung der Staatslasten (558). Sorge des Staats für billige Ausgleichung der Leistungen der Einzelnen untereinander (559). Zusammenhang dieser Sorge mit der Verwaltung. Mangelhafte Bedingungen der Realisirung des Verwaltungssystems (560). Umfang der Aufgaben des Verwaltungssystems; Staats- und Volkswirthschaftslehre als ein Theil der Untersuchung dieser Aufgabe (562); Ergänzung derselben durch die Rücksicht auf das Culturſyſtem (567). Beschränktes Maaß der Aussicht auf die Darstellung der beseelten Gesellschaft (569).

Erstes Buch.

Ueber das Gebiet und die ursprüngliche Aufgabe der Ethik.

Für die Behandlung von Wissenschaften, die sich nicht blos als Aggregat eines empirischen Stoffes, sondern als ein in sich selbst wesentlich verbundenes Ganze gegenseitig in einander eingreifender Gedanken zu entwickeln die Bestimmung haben, ist es ein durchgreifendes Merkmal, daß sich neben der Frage nach dem Inhalte des Wissens sehr bald die nach der Form desselben einstellt, und zwar nicht blos die nach der Form der äußerlich ordnenden Darstellung, sondern die wichtigere nach der Form der inneren Entwickelung, nach der Genesis des Wissens. Ueberall, wo sich ein Wissen als abhängig von Principien darstellt, zu welchen sich die einzelnen Bestimmungen des Inhalts wie Folgen zu ihren Gründen verhalten, erhebt sich diese Frage nach der Form neben der nach dem Inhalte; und wo auf einem gemeinsamen Gebiete mannigfaltig in einander verwebte Gedankenreihen den Inhalt der Wissenschaft bilden, erweitert sich diese Frage von dem Verhältnisse der Folgen zu den Principien zu der nach der Beschaffenheit und dem gegenseitigen Verhältnisse der Principien zu einander. Dieser Fall ist der der Philosophie, für welche neben der Verschiedenheit der Behauptungen über die Entwickelung des Inhalts dieser oder jener besondern Disciplin der Streit über das Verhältniß dieser Disciplinen zu einander, über die Theile der Philosophie, wie man es gewöhnlich zu bezeichnen pflegt, sich durch die ganze Geschichte der Wissenschaft fortzieht. Ob diese aus einem einzigen Principe hervorgehe oder eine Mehrheit von Principien zur Grundlage habe, in welchem Verhältnisse diese Principien zu einander stehen, ob ihre Entwickelung überall an eine einzige, sich durchaus gleichmäßig wiederholende Methode

gebunden sei, oder eine Mehrheit von Methoden gestatte, ja vielleicht sogar fordere, ob sich demgemäß das Ganze der Philosophie in Form einer Reihe, oder eines Systems von Reihen gestalte; alles das sind bekannte Fragen, deren verschiedene Beantwortung auf die Anlage und Ausführung philosophischer Untersuchungen von dem entschiedensten Einflusse ist.

An jeden Versuch, ein bestimmtes Gebiet der Philosophie einer Untersuchung zu unterwerfen, wird also mit Recht die Forderung gestellt, daß sie nicht blos bis zu den Principien zurückgehe, sondern sich auch über diese Principien selbst und das Verhältniß des durch sie beherrschten Gebietes zu anderen Theilen der Philosophie rechtfertige; indem dadurch allein entschieden werden kann, ob diese Principien bloße Lehnsätze seien, oder einheimische, für sich selbstständige Grundsätze. Nur ist mit einer dogmatischen Entscheidung dieser Frage wenig gedient; die Untersuchung muß heuristisch sein; d. h. nicht blos die Resultate, sondern die ganze Aufgabe der Untersuchung müssen so lange problematisch bleiben, bis sich die letztere irgendwo mit unabweisbarer Nothwendigkeit aufdringt; wobei in der Bestimmtheit dieses Wo zugleich die Entscheidung wenigstens darüber liegen muß, ob die Aufgabe eine selbstständige oder eine abhängige sei. Blos formale Betrachtungen können aber eben deshalb, weil sie sich gegen die bestimmtere Natur des Gegenstandes gleichgültig verhalten, hier unmöglich zum Ziele führen; sondern es kommt darauf an, der eigenen Natur der Sache die Bestimmungen abzugewinnen, in welchen die Gründe der Entscheidung liegen.

Für den Theil der Philosophie nun, welchen die Alten unter dem Namen der Ethik, die Neueren unter dem der praktischen Philosophie ausgebildet haben, scheint eine solche Untersuchung über das Gebiet und die Aufgabe desselben in sofern nicht gerade besonderen Schwierigkeiten unterworfen zu sein, als die Bedeutung, welche seine wissenschaftliche Behandlung in Anspruch nimmt, im Allgemeinen zusammenfällt mit demjenigen, was auch das gemeine Urtheil von einer solchen Untersuchung erwartet und fordert. Denn daß es einen Unterschied des Wollens und Handelns gebe, der nicht blos in den Gegenständen des Strebens, oder in den Veranlassungen oder in dem mehr oder minder glücklichen Erfolge desselben liege, sondern den Werth der Hand-

lung selbst treffe, und daß dieser Unterschied durch die Begriffe des Guten und Bösen, des Edlen und des Schlechten oder sonst welche ähnliche charakterisirt sei, ist eine Voraussetzung, welche vor aller Philosophie sich geltend gemacht und selbst erst die Veranlassung gegeben hat, eben diese Begriffe des Guten und Bösen einer näheren Bestimmung und Entwickelung zu unterwerfen und somit die Ethik in den Umkreis philosophischer Versuche hereinzuziehen. Sowie daher die theoretische Speculation sich aus dem gewöhnlichen und natürlichen Gedankenkreise herauszuarbeiten dadurch genöthigt wird, daß in diesem Gedankenkreise Fragen und Probleme enthalten sind, die unwillkührlich zu dem Versuche treiben, entwickelnde, berichtigende oder ergänzende Begriffsreihen auszubilden, so findet auch der Gedanke der Ethik in dem gemeinen Bewußtsein seinen natürlichen Anknüpfungspunkt. Sowie aber die theoretische Untersuchung sehr bald zu einer Kritik der gewöhnlichen Weltansicht führt, und sich durch diese Kritik ein Gegensatz zwischen der ursprünglichen Unbefangenheit eines unabsichtlichen Gedankenlaufes und der gewissenhaften Sorgfalt für die Bestimmtheit und den Zusammenhang absichtlich ausgebildeter Begriffsreihen erzeugt, so könnte auch auf dem ethischen Gebiete bei einer schärferen Reflexion auf die gewöhnliche Denkweise eine schwankende Unsicherheit, ein zersetzender Zweifel entstehen, die, wenn überhaupt die wissenschaftliche Aufgabe der Ethik fest bestimmt, wenn haltbare Stützpunkte gewonnen werden sollen, genauere Unterscheidungen und strengere Begrenzungen nöthig machen, als welche sich in der gewöhnlichen Denkweise ausgeprägt vorfinden. Die Untersuchung über das Gebiet und die Aufgabe der Ethik hat also zweierlei zu thun, zuerst die Begriffe, durch welche sich Unterschiede der Werthschätzung vor aller wissenschaftlichen Untersuchung ankündigen, einer prüfenden Analyse zu unterwerfen, und sodann, zu fragen, in wiefern diese Analyse eine feste Grundlage für eine weitere wissenschaftliche Entwickelung und zugleich die Entscheidung über das, was man den wissenschaftlichen Ort der Ethik im Systeme der Philosophie nennen kann, darbiete oder nicht.

I. Allgemeine Bestimmungen.

Die Thatsache, auf welcher die Präsumtion, daß die Ethik als philosophische Wissenschaft eine Aufgabe für das Denken sei, beruht, liegt ganz allgemein darin: daß menschliche Bestrebungen und Handlungen unwillkührlich einer Beurtheilung unterliegen, die sich als ein Vorziehen und Verwerfen, als ein Billigen und Mißbilligen äußert. Ueber diese Thatsache als solche ist es allerdings nöthig, ganz unabhängig von irgend einer wissenschaftlichen Reflexion ins Reine zu kommen; aber schwerlich steht ihrer Anerkennung etwas entgegen; und wer wirklich im Ernste behaupten wollte, alles Wollen und Handeln sei schlechthin gleichgültig, und es komme darauf in keinem Falle irgend Etwas an, einem Solchen würde man, ohne ihm noch im mindesten mit eigentlich sittlichen Anmuthungen beschwerlich zu fallen, nur seinen eigenen Wünschen und Begierden, den Folgen seiner Handlungen, und der Rückwirkung derselben auf seinen eigenen Zustand zu überlassen haben, um zu warten, bis er erfährt, wie sich für verschiedene Arten des Handelns allerdings Unterschiede fühlbar machen, die ihm unwillkührlich Befriedigung oder Reue und dadurch ein Urtheil über ihre Vorzüglichkeit und Verwerflichkeit abnöthigen.

Aber der obige Ausdruck dieser Thatsache enthält mehr als einen Begriff, der sogleich die große Verschiedenheit der Auslegungen verräth, deren sie fähig ist. Zwar daß jenes Vorziehen und Verwerfen nur auf die Bestrebungen und Handlungen des Menschen bezogen wird, erregt in sofern keinen unmittelbaren Anstoß, als Handlungen von Wesen, deren Natur die des Menschen überragte, überall kein Gegenstand der Erfahrung sind, und in Beziehung auf sie jene Beurtheilung wenigstens unmittelbar keine bestimmte Bedeutung in Anspruch nimmt; während andrerseits die Art, wie die Thätigkeit von Wesen, die zwar unter dem Menschen stehen, aber doch noch das Analogon einer inneren Regsamkeit und eines daraus hervorgehenden Strebens verrathen, überhaupt nicht zu gestatten scheint, auf sie den Begriff des Handelns überzutragen. Denn dadurch unterscheidet auch der

gemeine Sprachgebrauch den Begriff der Handlung von dem der bloßen Thätigkeit, daß man sich des letzteren überall bedient, wo überhaupt eine Veränderung, als Wirkung, auf etwas anderes als seine Ursache bezogen wird, unter Handlung aber nur diejenige Thätigkeit versteht, welche mit dem Bewußtsein dessen, was gethan wird, irgendwie verbunden ist; so daß ihr Begriff einen Grad geistiger Entwickelung voraussetzt, der diese Beziehung des Thuns auf das Wissen möglich macht und das äußerlich als That Hervortretende in Verbindung mit einem Inneren, als Wissen und Wollen die äußere That Begleitenden, zu denken erlaubt. Aber eben diese Rückbeziehung des Aeußeren auf das Innere, diese Verbindung des Thuns mit dem Wollen und des Wollens mit dem Wissen erweckt die Frage, was denn bei jenem Vorziehen und Verwerfen der eigentliche Gegenstand der Beurtheilung sei, ob die äußere Handlung losgelöst von der inneren Bestrebung, oder diese ohne jene, oder vielmehr keines ohne das andere? Und zu dieser Frage kommt sogleich eine andere, nämlich welcher Grad, welche Intensität, welche Dauer des Strebens dazu gehöre, um eine Handlung als den Ausdruck dieses Strebens betrachten zu können. Denn die mannigfaltigen Abstufungen, welche hier vorliegen, und an welche schon die Begriffe Wunsch, Sehnsucht, Begierde, Leidenschaft u. s. w. erinnern, lassen sich nicht verkennen; und eben so wenig läßt sich leugnen, daß in sehr vielen Fällen die Handlung nicht sowohl wegen ihrer Beziehung auf das Wollen, sondern unabhängig davon, um ihrer Folgen willen vorgezogen oder verworfen wird, wo dann die Ueberlegungen des handelnden Menschen, ausgehend von der Präsumtion dieser Folgen, dem Streben eine Richtung vorschreiben, die bei einer anderen Präsumtion eine andere sein würde. Jedoch in dem letzteren Falle zeigt sich wenigstens sogleich, daß dann eigentlich nicht die Handlung, sondern das, was durch sie erreicht werden soll, vorgezogen wird; daß also der Begriff des Vorziehens überhaupt noch eine weitere Sphäre seiner Anwendung hat, und daß es sogar zweifelhaft werden könnte, ob irgendwo das Wollen und Handeln als solches, oder ob es nicht immer wegen seiner Beziehung auf etwas Anderes, den Gegenstand, die Wirkung der Thätigkeit, gebilligt oder gemißbilligt wird. Mit einem Worte: es findet sich bei der

Analyse jener Thatsache ein Mannigfaltiges in dem Menschen verwickelt mit einem Mannigfaltigen außer ihm; die Beziehungen beider auf einander durchkreuzen und bedingen sich gegenseitig, aber nicht in allen Fällen auf dieselbe Art; und die Stelle, welche in dem weiten Gebiete des Vorziehens und Verwerfens das sittliche Vorziehen und Verwerfen einnimmt, ist durch den allgemeinen Begriff des Vorziehens und Verwerfens nicht im geringsten bestimmt. Um sie zu finden, ist also nöthig, sowohl zu untersuchen, ob alles Vorziehen und Verwerfen von einerlei Art ist, als auch ob die verschiedenen Gegenstände dieses Vorziehens den verschiedenen Arten desselben gleich zugänglich sind. Denn nur, wenn die ethische Beurtheilung sich als eine der Art und dem Gegenstande nach eigenthümlich bestimmte nachweisen läßt, zerfällt der Gedanke einer wissenschaftlichen Ethik nicht in sich selbst; das schlechthin Unbestimmbare könnte niemals Gegenstand der Wissenschaft sein.

Um nun zuerst die verschiedenen Arten des Vorziehens und Verwerfens auf gewisse Classen zu bringen, ist es nicht nöthig, den Kreis bekannter, auch der gewöhnlichen Vorstellungsweise zugänglicher Begriffe zu überschreiten. Denn daß das Nützliche, das Angenehme im weitesten Sinne des Wortes, das Schöne und das Gute zwar sämmtlich vorgezogen, und ihre Gegensätze verworfen, daß sie aber auch nicht auf dieselbe Weise vorgezogen und verworfen werden, dafür spricht schon das Bedürfniß, für diese verschiedenen Begriffe verschiedene Worte auszubilden. Es macht sich nämlich sogleich ein Unterschied bemerklich, der nicht nur das Schöne und Gute von dem blos Nützlichen bestimmt trennt, sondern auch das Gebiet des Angenehmen in zwei ungleiche Theile zerlegt. Diese Unterscheidung ist dadurch kenntlich, daß das Schöne und Gute wenigstens den Anspruch macht, Gegenstand eines gleichbleibenden und allgemeinen Beifalls zu sein, während das blos Nützliche einer veränderlichen, von besondern Verhältnissen abhängigen Beurtheilung unterworfen ist; und da jener Anspruch überhaupt nicht möglich sein würde, wenn der Werth des Schönen und Guten von irgend welchen fremdartigen, dem Gegenstande selbst zufälligen Rücksichten bedingt wäre, so bekommt jener Unterschied sogleich die Bedeutung, daß die eine Art des Vorziehens oder Verwerfens unabhängig von

jeder andern Rückſicht dem Gegenſtande ſelbſt, die andere nicht ihm ſelbſt und unmittelbar, ſondern ihm um irgend einer Beziehung willen auf irgend etwas außer ihm gilt. Demgemäß zerfällt alles Vorziehen und Verwerfen, aller Beifall und alles Mißfallen in ein abſolutes und ein relatives.

Darüber nun, daß das Nützliche, das Brauchbare, das, was Vortheil bringt, oder durch welche andere Ausdrücke man dieſen Begriff bezeichnen will, durchaus nur etwas nur relativ Vorzügliches bezeichnet, iſt wohl kaum nöthig, ausführlich zu werden. Das Nützliche iſt ſeinem ganzen Begriffe nach charakteriſirt durch ſeine Beziehung auf ein anderes, zu welchem es nütze; das Vorziehen deſſelben hat ſeinen Beziehungspunkt nicht in ihm, ſondern außer ihm; fällt dieſer Beziehungspunkt weg oder ändert er ſich in irgend einer Art, ſo verſchwindet oder ändert ſich auch die Bedeutung des Nützlichen; an ſich ſelbſt hat es als ſolches keinen Werth.

Nicht ganz ſo einfach iſt die Entſcheidung über das Angenehme. In den Umfang dieſes Begriffs fällt nämlich offenbar eine Reihe von Empfindungen und Gefühlen, für deren einzelne Glieder die Art, wie das Empfundene vorgezogen oder verworfen wird, nicht ganz dieſelbe iſt, indem die Empfindung des Angenehmen bald unabhängig iſt von einer vorausgehenden Begierde, bald durch dieſe bedingt. In dem erſteren Falle entſteht das Angenehme im engern Sinne; die zweite Claſſe angenehmer Empfindungen wird man beſſer thun, durch den Begriff des Luſtbringenden, des die Begierde Befriedigenden zu bezeichnen. Was nun zunächſt dieſe letztere Claſſe betrifft, ſo ſpringt es hier wo möglich noch deutlicher in die Augen als bei dem Nützlichen, daß der Gegenſtand der Begehrung an ſich vollkommen gleichgültig, ja ſogar an ſich verwerflich ſein, und doch eben wegen der Begehrung ſehr heftig vorgezogen werden und in ſofern einen ſcheinbaren Werth bekommen kann. Aber auch nur einen ſcheinbaren, der ſeinen ganzen Grund nicht nur in der Beziehung des Objects auf das Subject überhaupt, ſondern möglicherweiſe ausſchließend in der individuellen, gerade jetzt vorhandenen Gemüthslage des Subjects hat, welches den Gegenſtand vorzieht, weil es ihn begehrt. Darin eben liegt das Schwankende und Unſichere, das Flüchtige und Wechſelnde desjenigen

Vorziehens und Verwerfens, welches an das launenhafte Spiel der Neigungen und Leidenschaften gefesselt ist; welches die Gegenstände des Strebens, die Zielpunkte des Handelns, die Motive des Hoffens und Fürchtens hinein fallen läßt in den Wirbel und den Kampf in sich selbst haltungsloser Begierden und dem Zuschauer den Anblick eines bald lächerlichen, bald widerlichen, bald bemitleidenswerden Drängens und Treibens darbietet. Was das Begehrte sei, und was es werth sei an sich, darnach fragt vielleicht er, der Zuschauer, wenn er etwas kennt, was einen Werth an sich hat; aber darnach fragt nicht die Begierde; sie will Befriedigung, nichts weiter; was ihr diese verspricht oder vorspiegelt, das ergreift sie; nicht um sein selbst, sondern eben um der Befriedigung willen. So erlöscht sie im Genuß und mit ihr der Werth des Genossenen; was der bloßen Lust dient, dessen Werth vergeht, nichtig an sich selbst, mit ihr. Darum widmet sie sich niemals einem Gegenstande, sondern sie reißt ihn an sich; darum greift sie unruhig hinaus in die Zukunft; sie kennt nichts und will nichts, als sich selbst und was ihr dient; und die Werthgebung, die sie austheilt, ist so vergänglich, wie sie selbst.

Wie verwickelt und schwierig nun auch die psychologische Untersuchung über die Natur, die Entstehung, den Wechsel der Begierden und die Ursachen der sehr mannigfaltigen Gefühle sein möge, welche die Befriedigung und Nichtbefriedigung derselben begleiten, so ist doch nicht nöthig, darauf einzugehen, um der Thatsache ihre Anerkennung zu sichern, daß neben demjenigen Vorziehen und Verwerfen, welches sich als durchaus von der Begierde abhängig darstellt, noch das Angenehme im engern Sinne auf eine eigenthümliche Bedeutung Anspruch macht[1]). Es giebt eine Menge Empfindungen, deren Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, ganz unabhängig von der vorausgehenden Begierde, unmittelbar an die Auffassung des Gegenstandes selbst geknüpft ist. Am deutlichsten wird dieser Unterschied, wo die Auffassung des Angenehmen oder Unangenehmen zufällig zusammentrifft mit einer Begierde und zwischen dem Gefühle der Annehmlichkeit und der Befriedigung der Begierde ein Gegensatz

1) Vergl. Herbart Psychol. als Wissensch. Bd. II. S. 105—120.

sich geltend macht. Der unvermuthete Besuch eines lange Zeit nicht gesehenen Freundes kann, ohne daß man gerade jetzt begehrt hat, ihn zu sehen, sehr angenehm sein, und doch in einem Augenblicke eintreten, wo er der Befriedigung der Begierde, eine nothwendige Arbeit zu vollenden, hemmend entgegentritt; oder der Kranke, obwohl die antiperistaltische Bewegung des Magens eine an sich unangenehme Empfindung ist, kann doch begehren, daß es bei ihm bis zum Erbrechen kommen möge, und so in unzähligen andern Fällen. Möge nun auch ein großer Theil dessen, was für den Menschen angenehm oder unangenehm ist, wie die verschiedenen Arten der Geschmacks-, der Geruchs- der Gefühlsempfindungen, abhängen von dem Verhältnisse seines Organismus zu den ihm dargebotenen Genießmitteln oder andern constanten Verhältnissen seines Empfindens, das Angenehme erhebt sich demungeachtet durch seine größere Allgemeinheit und Gleichmäßigkeit, durch seine Unabhängigkeit von individuellen Gemüthslagen über das, was nur zur Befriedigung der Begierde dient, merklich empor, und die Annehmlichkeit, welche eine regelmäßig fortgesetzte, von glücklichem Erfolge begleitete Lebensordnung, die freie Entwickelung des Gesprächs mit gebildeten Menschen, eine reine erfrischende Morgenluft, die erquikende Kühle des Abends nach einem heißen Tage ungesucht und unbegehrt, eben indem sie sich darbieten, mit sich führen, kann in einzelnen Fällen ganz nahe an die Grenze des ästhetischen, ja selbst des sittlichen Wohlgefallens streifen.

Aber ebendeshalb weil der Begriff des Angenehmen durch diese Unabhängigkeit von den Zufälligkeiten der individuellen, gerade jetzt so oder anders aufsteigenden Begierde sich von dem des blos Lustbringenden unterscheidet, — eine Unterscheidung die für den Begriff auch dann noch gültig ist, wenn der Genuß des Angenehmen vermöge der psychischen Reproduction die Veranlassung einer auf die Wiederholung dieses Genusses und somit auf den Gegenstand desselben gehenden Begierde wird, — und weil dadurch das Angenehme in Verwandtschaft mit dem Schönen und Guten tritt, während das Lustbringende den reinen Gegensatz dazu bildet, ist es nöthig zu fragen, welcher Werth in der Empfindung des Angenehmen dem Gegenstande beigelegt wird, und ob das Angenehme den Anspruch machen kann, daß das in ihm ent-

haltene Vorziehen streng genommen dem Gegenstande selbst gelte. Sollte nun dieser Anspruch vollkommen gültig sein, so müßte sich der angenehme Gegenstand genau und bestimmt von der Empfindung ablösen, es müßte sich in Begriffen angeben lassen, was an ihm eigentlich vorgezogen und verworfen wird; dieses Was müßte also fähig sein, die Stelle eines logischen Subjects einzunehmen, auf welches unabhängig von der subjectiven Empfindung das Prädicat des Angenehmen oder Unangenehmen bezogen würde, mit einem Worte: der angenehme oder unangenehme Gegenstand müßte als solcher einer Beurtheilung unterworfen werden können. Das nun gelingt bei dem Angenehmen und Unangenehmen nicht; wie genau man auch die Empfindung desselben zu zerlegen bemüht ist, der Gegenstand läßt sich nicht von ihr, der Empfindung, absondern, nicht für sich, losgelöst von ihr hinstellen; er ist und bleibt als angenehmer mit der Empfindung verschmolzen und entzieht sich somit einer Beurtheilung in Begriffen. Das Angenehme eines guten Weines, das Unangenehme des Gliederschmerzes bleibt immer Empfindung; nicht der Wein oder die Glieder sind angenehm oder unangenehm, sondern die Empfindung des Geschmackes oder des Schmerzes; und das ist der allgemeine Grund, aus welchem sich das Angenehme und Unangenehme nicht blos zufällig, sondern wesentlich in bloßen Gefühlen kund thut, und sich kein absoluter Maaßstab desselben in der Form der denkenden Erkenntniß aufstellen läßt. Wie weit es aber gelingen möchte, jene Sonderung wirklich auszuführen und somit das Angenehme nicht blos von der Befriedigung der Begierde zu unterscheiden, sondern auch ihr entgegenzusetzen, so weit würde das Angenehme auch den Charakter des blos Angenehmen verlieren und in das Gebiet des eigentlich Schönen hinübertreten; so daß in einzelnen Fällen, die in der Wirklichkeit gar nicht selten sind, derselbe Gegenstand von verschiedenen Auffassenden hier als Object einer blos angenehmen Empfindung, dort als Object einer ästethischen Beurtheilung könnte betrachtet werden.

Soll mithin das Schöne und Gute als Gegenstand eines absoluten Beifalls von dem blos Angenehmen sich unterscheiden lassen, so darf es sich nicht blos der Empfindung und dem Gefühle, sondern es muß sich der Beurtheilung in festbestimm-

ten Begriffen darbieten. Es liegt dies ſtreng genommen ſchon in dem Begriff eines abſoluten Beifalls, der dem Gegenſtande ſelbſt, d. h. ihm unabhängig von jeder nicht in ihm ſelbſt liegenden Beziehung und Rückſicht gelten ſoll. Denn ſoll dies möglich ſein, ſo muß auch der Gegenſtand ſeiner eigenen Beſchaffenheit nach aufgefaßt, er, ſeinem eigenen Was nach, als logiſches Subject hingeſtellt und nun ihm unmittelbar das Prädicat des Schönen oder Guten beigelegt werden. Der Beifall würde dabei nicht als abhängig gedacht werden von der beſondern Beſchaffenheit und Gemüthslage, oder gar von der Willkühr des auffaſſenden Subjects, ſondern im ſtrengen Gegenſatze zu der Begierde, die in die Zukunft greift und deren Vorziehen mit der Gegenwart des Begehrten in der Befriedigung erlöſcht, würde er durch die Gegenwart des Objects in einem willensloſen (unwillkührlichen) Urtheile dergeſtalt beſtimmt ſein müſſen, daß von jeder Intelligenz, die nur nichts einmiſchte von ſubjectiver Vorliebe und Abneigung, daſſelbe Urtheil über das Object erwartet werden könnte. Gegen dieſe Forderung einer rein objectiven Beurtheilung wird man in dem Umſtande, daß doch auch das Schöne und Gute, um überhaupt als ſolches beurtheilt zu werden, von irgend einem Subject aufgefaßt werden müſſe, daß alſo darin doch eine Beziehung zwiſchen dieſem und dem Objecte liege, keinen Einwurf zu finden glauben, ſobald man ſich beſinnt, daß hier nicht von einer Beziehung des Objects auf das Subject, durch welche das Object beſtimmt würde, ſondern umgekehrt von einer des Subjects auf das Object, durch welche das Subject in ſeinem Urtheile beſtimmt werden ſoll, die Rede iſt; mit andern Worten: daß der Inhalt des Urtheils nicht abhängig ſein ſoll von dem, was dem Auffaſſenden als ſolchem eigenthümlich wäre. Auch der ſtreng bewieſene mathematiſche Lehrſatz muß, um als wahr erkannt zu werden, von irgend einer Intelligenz aufgefaßt und gedacht werden; aber dieſe Wahrheit kommt ihm nicht vom Denken und Auffaſſen, ſondern das Fürwahrhalten iſt abhängig von der Qualität des Gedachten und der darin liegenden apodiktiſchen Nothwendigkeit; ebenſo muß das Schöne und Gute, damit es gefalle und geſchätzt werde, irgend wem gefallen; aber dieſe Schätzung muß, falls der Gegenſtand wirklich das Prädicat des Schönen und Guten verdient, durchaus

nur abhängig sein von der Beschaffenheit des Aufgefaßten. Die Auffassung macht und giebt hier nicht den Werth, sie findet ihn und erkennt ihn an; und obwohl die Sprache diese unwillkührliche Anerkennung genöthigt ist durch die Begriffe des absoluten Beifalls, der Werthgebung, der Achtung u. s. w. zu bezeichnen, welche sämmtlich den Ausdruck dieser Anerkennung von der Seite des Subjects hervorheben, so ist es doch nicht schwer, die Mißverständnisse, welche daraus herausgehen könnten, durch das eben Bemerkte aufzuhellen und zu beseitigen.

Steht es nun fest, daß das Schöne und Gute darin übereinkommt, daß beides einen reinen und unbedingten Beifall als unwillkührlichen Erfolg der durchaus vollendeten, begierde- und leidenschaftslosen Auffassung des Gegenstandes in der Form eines, durch die Beschaffenheit des letzteren festbestimmten, folglich allgemeingültigen Urtheils in Anspruch nimmt, so tritt es dadurch nicht nur ein für allemal dem blos Nützlichen, Lustbringenden und selbst dem Angenehmen gegenüber, sondern es liegen darin auch die bestimmten Merkmale, durch welche es ihnen gegenüber tritt. Dadurch entsteht für die Classe desjenigen Vorziehens, dessen Gegenstände einen eigenen Werth haben und ihn nicht erst durch ihre Brauchbarkeit oder das pathologische Interesse bekommen, welches sich an sie knüpft, zugleich das Bedürfniß eines charakteristischen Namens; und so lange man noch auf dem Punkte der Untersuchung steht, wo man keine Veranlassung hat, auf die specifischen Differenzen des Guten und Schönen ein besonderes Gewicht zu legen, genügt dafür der des ästhetischen Wohlgefallens, des Geschmacksurtheils vollkommen. Die Mißverständnisse und Mißdeutungen, welchen dieser Name ausgesetzt ist, werden verschwinden, sobald man sich die Mühe giebt, ihn genau in der Bedeutung zu nehmen, in welcher er hier eingeführt ist. Bekannt genug ist, daß der Begriff des Aesthetischen gewöhnlich blos von dem Schönen und zwar vorzugsweise von dem Kunstschönen gebraucht wird. Wie erhaben nun auch die Kunst in ihren vollendeten Producten sein möge und wie wenig man in diesem Hinblick auf das Ideal Bedenken getragen hat, das Schöne und das Gute schlechthin für identisch zu erklären, — eine Identificirung, die gerade eben so falsch ist, als wenn man etwa die Hyperbel und die Ellipse des-

halb für identisch erklären wollte, weil sie beide unter den Begriff der Kegelschnitte fallen, — so üben doch die Künste zum großen Theil auch ein so heiteres, ja muthwilliges Spiel, und die Gesinnung, die sich diesem Spiele hingiebt und die man häufig Geschmack zu nennen beliebt, ist der Laune, dem Bedürfniß der Aufregung, Erholung und Unterhaltung so vielfach unterworfen, daß es wohl auch als etwas ganz Willkührliches erscheint, ob man an dem Schönen „Geschmack finde", und sich mehr auf diese als eine andere Art ergötzen lassen wolle. Damit contrastirt denn freilich die Strenge sittlicher Forderungen, der schwere Ernst der Pflicht, der es nicht im mindesten in unser Belieben stellt, ob wir an dem Sittlichen oder an dem Unsittlichen „Geschmack finden" wollen, zu stark, als daß, wo jene Bedeutung des Wortes Geschmack die herrschende ist, man nicht die Befürchtung hegen sollte, daß von der Würde des Sittlichen nicht nur Etwas, sondern Alles eingebüßt werde, wenn man das Gute und das Böse in eine solche Parallele mit dem Schönen und dem Häßlichen stellt. Dann glaubt man voraussehen und voraussagen zu dürfen, daß „auf dem Wege, wo jeder früher eine schöne Seele, als eine vernünftige sein und lieber edel heißen, als gerecht sein will", man dahin kommen werde, zu sagen: „das Laster bestehe nur noch in einem schlechten und verdorbenen Geschmack[1])". Nun

1) Diese Worte sind aus Schelling's Abhandl. „Ueber das Wesen der menschl. Freiheit" (Philos. Schriften S. 479) entlehnt. Als Anmerkung dazu findet sich dort noch Folgendes: „Ein junger Mann, der wahrscheinlich, wie jetzt viele andere, zu hochmüthig, den ehrlichen Weg Kant's zu wandeln und doch unfähig, sich zum wirklich Besseren zu erheben, ästhetisch irreredet, hat bereits eine solche Begründung der Moral durch Aesthetik angekündigt. Bei solchen Fortschritten wird vielleicht aus dem kantischen Scherz, den Euklides als eine etwas schwerfällige Anleitung zum Zeichnen zu betrachten, auch noch Ernst werden." Jene Abhandlung ist vom Jahr 1809; Herbart's, der damals noch ein junger Mann war, „allgemeine praktische Philosophie" war im Jahr 1808 erschienen; und da ich diese Aeußerung Schelling's noch nicht gegen Herbart citirt gefunden habe, so habe ich sie für die, welche sich auf sie als Autorität berufen wollen, abgeschrieben. Damals hielt Herbart es nicht der Mühe werth darauf zu antworten (Vergl. dessen kleinere philos. Schriften Bd. I, S. 503), später, als derselbe Einwurf oft wieder vorgebracht wurde, ist er darauf ausführlich eingegangen; zuletzt in den Briefen „Zur Lehre über d. Freiheit d. menschl. Willens" S. 236. Uebrigens ist

besteht das Laster gewiß nicht blos in einem schlechten Geschmack; aber die Verkehrtheit des Urtheils, die das Laster mit der Tugend verwechselte und den absoluten Beifall, welcher dieser gebührt, auf jenes übertrüge, würde mindestens geschmacklos sein, wenn man unter Geschmack ganz allgemein die Fähigkeit versteht, sich in seinem Urtheile und weiterhin in seinem Interesse durch den Werth des Gegenstandes selbst bestimmen zu lassen; also das Gute als gut, das Schöne als schön, das Würdevolle und das Nichtswürdige in seiner Würde und Nichtswürdigkeit auch wirklich anzuerkennen. Umgekehrt kann man ebensowohl von einem künstlerischen, als von einem sittlichen Gewissen sprechen, sobald man nichts weiter dabei im Auge hat, als die Möglichkeit, daß dem, der das Schöne producirt, die ästhetischen Anforderungen an die Vollendung seines Werkes eben so lebendig vor der Seele stehen, wie dem sittlichen Menschen die Forderungen der Tugend und der Pflicht. Daß aber darum der gewissenhafte Künstler auch schon ein gewissenhafter Mensch sei, daß die Vortrefflichkeit des von ihm hervorgebrachten Kunstwerkes auch schon ihm als Person das Prädicat der sittlichen Vortrefflichkeit verschaffe, das folgt daraus nicht im geringsten. Ein Musikstück, welches in lauter Quinten fortschreitet, ist in seiner Art so häßlich, als ein aus Lug und Trug zusammengesetzter Charakter in seiner Art ist; aber die Häßlichkeit des Musikstücks ist kein Prädicat des Charakters, und es gehört eine sehr geringe Uebung des Denkens

---

Herbart gar nicht der Einzige, der den Ausdruck „ästhetisches Wohlgefallen und Urtheil" in diesem Sinne gebraucht hat; in J. G. Fichte's „Grundzügen d. gegenw. Zeitalters" stehen S. 82 folgende Worte: „In wiefern das Vernunftleben lediglich im Bilde und als ein uns fremder Zustand an uns gebracht wird, wird eben dieses Bild selber sich liebend ergreifen und fassen, und mit Wohlgefallen auf sich selber ruhen; denn in so weit wenigstens sind wir sodann in die Sphäre des Vernunftlebens hineingekommen, daß wir eine Vorstellung besitzen, wie es sein sollte. (Es wird, was für die mit den Kunstausdrücken der Philosophie Bekannten angefügt wird, ein ästhetisches Wohlgefallen, was lediglich ein Wohlgefallen an der Vorstellung ist, entstehen und zwar das höchste ästhetische Wohlgefallen, was es giebt.)" In einem andern Sinne spricht freilich Kant vom „Geschmack in der Ausführung des sittlichen Gebots", welchen zu zeigen ganz etwas Anderes sei, als seine moralische Denkungsart äußern. (Krit. d. Urtheilskr. §. 5 a. E.)

oder übler Wille dazu, daraus, daß zwei Begriffe, hier die des musikalischen und sittlichen Beifalls, in gewissen Merkmalen zusammenstimmen und somit sich der Subsumtion unter einen und denselben höheren Begriff darbieten, zu schließen, daß sie nicht durch nähere Determinationen sehr streng von einander geschieden werden, und sich daraus sehr verschiedenartige Folgen entwickeln können.

Ehe nun die Frage aufgeworfen wird: welche bestimmte Stelle in dem weiten Gebiete der Geschmacksurtheile dem ethischen Urtheile zukomme? muß, um dem allgemeinen Begriffe der ästhetischen Beurtheilung so viel wie möglich abzugewinnen, erörtert werden, ob sich nicht schon aus den allgemeinen Bedingungen jedes Geschmacksurtheiles darüber etwas werde bestimmen lassen, was an dem Gegenstande desselben die Beurtheilung hervorrufe und bestimme? Denn daß sich ein solches Was nachweisen lasse, ist die Bedingung des Versuchs, über das Schöne und Gute in bestimmten Begriffen etwas auszumachen, die Bedingung der Möglichkeit einer Wissenschaft von demselben; dadurch eben sollte das Schöne und Gute sich von dem blos Angenehmen unterscheiden. Faßt man nun diese Forderung scharf auf, so zeigt sich eine Verwickelung. Einen Gegenstand als das, was er ist, auffassen, heißt zunächst ihn theoretisch auffassen. So faßt der Psycholog die geistigen Zustände, der Physiker und Chemiker die Kräfte und Eigenschaften der Dinge, der Geometer die Gestalten, der Metaphysiker die Erscheinungen überhaupt in der Absicht auf, zu bestimmen, was sie sind, und dieses Was zum Inhalt des Wissens über sie zu machen. Aber in der rein theoretischen Auffassung liegt nichts von Beurtheilung, von Werthbestimmung. Ob eine Gestalt schön oder häßlich, ob eine Leidenschaft sittlich oder unsittlich ist, ist dem Geometer, dem Psychologen als solchen gleichgültig; die theoretische Auffassung hat kein Auge für den Zusatz im Urtheile, der den Gegenstand als einen nicht gleichgültigen, sondern als einen vorzüglichen oder verwerflichen bezeichnet[1]). Deshalb sind auch die Aufgaben der theoretischen

1) Ut ea, sagt Spinoza (Tract. polit. Cap. I, §. 4), quae ad hanc scientiam spectant, eadem animi libertate, qua res mathematicas solemus, inquirerem, sedulo curavi, humanas actiones non ridere, non lugere,

Unterſuchung ganz allgemein, während die äſthetiſche Auffaſſung auf einen verhältnißmäßig kleinen Theil des Gegebenen beſchränkt iſt. Aber innerhalb dieſes Gebietes, wie groß oder wie klein es ſein möge, treffen beide ihrer Natur nach verſchiedenartigen Auffaſſungen an denſelben Gegenſtänden zuſammen. Nun ſcheint es nothwendig zu ſein, daß ein und derſelbe Gegenſtand, rein an ſich und ohne alle fremde Zuthat aufgefaßt, auch nur eine und dieſelbe Auffaſſung hervorrufe und bedinge, und daraus würde folgen, daß theoretiſche und äſthetiſche Auffaſſung identiſch ſei. Gegen dieſe Folge ſtreitet aber die Thatſache, daß gewiſſe Gegenſtände nicht blos als gleichgültige, ſondern auch als an ſich gefallende oder mißfallende aufgefaßt werden, daß ſie nicht blos Object einer Unterſuchung, die von ihrem Werthe keine Notiz nimmt, ſondern auch Gegenſtände einer Beurtheilung ſind, die lediglich auf dieſen Werth geht. Es entſteht alſo der Widerſpruch, daß ein und derſelbe Gegenſtand eine doppelte, ſpecifiſch verſchiedene Auffaſſung bedingen ſoll und doch nicht bedingen kann. Dieſer Widerſpruch würde nicht vorhanden ſein, wenn ſich behaupten ließe, daß es gar nicht derſelbe Gegenſtand ſei, welcher die doppelte Auffaſſung hervorruft; aber dieſe Ausflucht iſt abgeſchnitten, ſobald man nicht ganz willkührlich die Thatſache leugnen will, daß die äſthetiſche Beurtheilung ſich wirklich in vielen Fällen auf dieſelben Gegenſtände bezieht, welche zugleich Gegenſtand der theoretiſchen Unterſuchung ſind. Oder glaubt man wirklich behaupten zu können, daß z. B. die Töne, die eine beſtimmte Harmonie bilden, ganz andere Töne ſind, als die, für welche die Akuſtik eine beſtimmte Anzahl von Luftſchwingungen als Kennzeichen ihrer Höhe und Tiefe nachweiſt? Folglich liegt auch in dem obigen Widerſpruche die deutliche Anzeige, daß,

---

neque detestari, sed intelligere: atque adeo humanos affectus, ut sunt amor, ira, odium, invidia, gloria, misericordia et reliquae animi commotiones, non ut humanae naturae vitia, sed ut proprietates contemplatus sum, quae ad ipsam ita pertinent, ut ad naturam aëris aestus, frigus, tempestas, tonitru et alia hujusmodi, quae tametsi incommoda sunt, necessaria tamen sunt certasque habent causas, per quas eorum naturam intelligere conamur. Dieſe Worte enthalten den reinen Ausdruck deſſen, was die theoretiſche Auffaſſung und Forſchung allein kennt und ſucht.

ohne etwas Fremdes zu dem Gegenſtande hinzuzunehmen, in ihm ſelbſt Unterſchiede liegen müſſen, welche die verſchiedenen Auffaſſungen deſſelben möglich machen. Ein ſchlechthin Einfaches aber ſchließt jeden Unterſchied aus; folglich: ſollen in dem Gegenſtande Unterſchiede liegen, ſo darf er nicht einfach, ſondern muß zuſammengeſetzt ſein. Würden aber die Theile, aus welchen er zuſammengeſetzt iſt, für ſich und jeder abgetrennt von den übrigen aufgefaßt, ſo würde in dieſer Zerſplitterung die Auffaſſung des Gegenſtandes als Ganzen verloren gehen. Ein Ganzes aber, nicht in ſeinen Einzelnheiten oder als bloßes Aggregat, als Summe, ſondern als Complexion einander gegenſeitig und dadurch das Urtheil beſtimmender Glieder auffaſſen, heißt: es den in ihm liegenden Verhältniſſen nach auffaſſen; und nun zeigt ſich die Möglichkeit, das thatſächliche Vorhandenſein zweier verſchiedenartiger Auffaſſungen mit der Identität des Gegenſtandes zu vereinigen und den obigen Widerſpruch aufzulöſen, in dem Satze: was äſthetiſch gefällt oder mißfällt, gefällt oder mißfällt nicht als ein vereinzeltes Element, ſondern als Glied eines Verhältniſſes, welches ſich muß beſtimmt nachweiſen laſſen; und die Geſammtheit aller an dem Gegenſtande nachweisbaren äſthetiſchen Verhältniſſe iſt das, was an ihm gefällt. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß dieſer Satz als allgemein bejahender, ſich nicht rein umkehren läßt, in dem Urtheile: was an dem Gegenſtande Glied eines Verhältniſſes iſt, gefällt oder mißfällt; es kann an ihm eine Menge Verhältniſſe geben, welche gänzlich gleichgültig ſind und gar kein Gegenſtand äſthetiſcher Beurtheilung werden können; aber es reicht auch vollkommen hin, wenn es allgemein feſtſteht, daß das eigentliche Object der äſthetiſchen Beurtheilung überall Verhältniſſe ſind, und die Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieſes Satzes liegt eben darin, daß im Gegenfalle in dem Begriffe des Gegenſtandes, welcher thatſächlich einer verſchiedenartigen Auffaſſung unterliegt, ein Widerſpruch entſtehen würde.

Bei der Wichtigkeit dieſes Satzes für das geſammte Gebiet von Unterſuchungen, auf welchem irgendwo die Aufgabe der Ethik liegen muß, iſt es nicht überflüſſig, ihn ſogleich von verſchiedenen Seiten zu beleuchten, um die Haltbarkeit und Bedeutung deſſelben feſtzuſtellen. Der Beweis dafür entwickelt ſich in einer Form

des Gedankenfortschrittes, die in der Metaphysik unter dem Namen der Methode der Beziehungen bekannt ist[1]). Dieser Gedankenfortschritt besteht im Wesentlichen darin, daß der Widerspruch, der unter der Voraussetzung, der Gegenstand der Untersuchung sei schlechthin Einer d. h. einfach, nicht zu vermeiden ist, zu der Annahme einer Vielheit zwingt, welche die Bedingungen der Möglichkeit dessen darbietet, was sich ohne diese Annahme nicht begreifen läßt. Er liegt für die obige Gedankenreihe in der Einsicht, daß in dem Gegenstande selbst Unterschiede liegen müssen, welche die doppelte Auffassung möglich machen. Das Vielfache in dem Gegenstande nämlich bietet sich einer verschiedenartigen Auffassung dar, welche für ein Einfaches unbegreiflich sein würde. Dabei bleibt es aber zunächst noch unbestimmt, ob die einfachen Bestandtheile oder die möglichen Verhältnisse derselben Gegenstand der theoretischen oder ästhetischen Auffassung sind. Will man darüber etwas entscheiden, so hat man zu überlegen, daß die ästhetische Auffassung sich durch den Zusatz des Beifalles und des Mißfallens in dem auffassenden Urtheil kenntlich macht. Folglich: da zu dem Gegenstande selbst nichts hinzukommt, wodurch aus dem gleichgültigen ein gefallender würde, und der Versuch, ihn in seine einzelnen Elemente zu zerlegen und diese als einzelne aufzufassen, den Beifall verschwinden macht, muß das Viele zusammen d. h. seinen Verhältnissen nach aufgefaßt das Gefallende oder Mißfallende sein.

Dieses Resultat einer ganz allgemeinen von jeder bestimmten Erfahrung unabhängigen Betrachtung wird nun auch durch die Erfahrung vollkommen bestätigt. Ein einzelner Ton, ein isolirter Punkt u. s. w. sind kein Gegenstand eines ästhetischen Wohlgefallens; Accorde und Tonfolgen, die Umrisse einer Gestalt u. s. w. tragen schon eine Menge von Verhältnissen in sich; und so wie in der Kunst dieselben Elemente, so oder anders verbunden, eine

1) Man vergleiche Herbart's allgem. prakt. Philos. S. 39, und Encyklop. S. 399, welche letztere Stelle in Beziehung auf die hier vorliegende Frage besonders deutlich ist, mit des Verfassers Problemen und Grundl. d. Metaphys. S. 138—152. Für den Willen, als Gegenstand der ethischen Beurtheilung, läßt sich die Nothwendigkeit, daß diese Beurtheilung überall auf Verhältnisse des Wollens geht, auch noch auf andere Art darthun, die später entwickelt werden wird. (Vgl. S. 30 f.)

verſchiedene Schönheit erlangen, ſo liegen in den ſittlichen Begriffen der Gerechtigkeit, der Liebe, der Treue u. ſ. w. offenbar Verhältniſſe, ohne welche dieſe Begriffe jede beſtimmte Bedeutung verlieren würden. Dabei iſt zweierlei zu bemerken: erſtlich, daß der Begriff des Verhältniſſes hier ganz allgemein und nicht in der Beſchränkung zu nehmen ſei, die er in der Mathematik hat. Mathematiſch ſtehen zwei Größen in einem Verhältniß, wenn die eine als aus der andern entſtanden betrachtet werden kann; überdies iſt in der Mathematik der Begriff des Verhältniſſes durch den der Größe im ſtrengſten Sinne des Wortes determinirt und ſomit lediglich auf Verhältniſſe der Größen beſchränkt. Zu einer ſolchen Beſchränkung findet ſich hier gar keine Veranlaſſung; ſondern der Sinn des obigen Satzes iſt ganz einfach der: daß keinem der Glieder für ſich der Beifall gilt, ſondern jedem nur inſofern, als es ſich mit den anderen zugleich der Auffaſſung darbietet. Ob die Glieder als auseinander abgeleitet, oder als nur zufällig zuſammentreffend zu betrachten ſind, iſt dabei zunächſt ganz gleichgültig. Damit hängt zweitens zuſammen, daß man nicht über dem Begriffe dieſer Verhältniſſe die Auffaſſung des Gegenſtandes, deſſen Verhältniſſe ſie ſind, und ſomit durch eine zu weit getriebene Abſtraction den Gegenſtand ſelbſt über den Verhältniſſen aus dem Auge verlieren dürfe. In der unmittelbaren Anſchauung eines Kunſtwerks, eines Charakters u. ſ. w. iſt zwar zu dieſem Fehler wenig Veranlaſſung vorhanden; im Gegentheile tritt hier dies beſtimmte Bewußtſein der einzelnen Verhältniſſe nur zu leicht hinter den Geſammteindruck des Ganzen zurück. Wohl aber kann es in der wiſſenſchaftlichen Reflexion geſchehen, daß der abſtracte Begriff des bloßen Verhältniſſes, abgeſehen von den Gliedern deſſelben und dem Gegenſtande, deſſen Beſtandtheile ſie ſind und der durch ſie als Glieder eines Verhältniſſes ſo oder anders charakteriſirt wird, eine Bedeutung für ſich ſelbſt in Anſpruch zu nehmen ſcheint. Aber auch dies würde eine leere Abſtraction ſein; ſofern man unter leeren Abſtractionen diejenigen verſteht, bei welchen die beſtimmte Bedeutung eines Begriffes in Beziehung auf die gerade jetzt vorliegende Aufgabe verloren geht. Die Bedeutung des Begriffes: Verhältniß, für Objecte der äſthetiſchen Auffaſſung iſt immer daran gebunden, daß der Gegenſtand durch die in ihm

liegenden Verhältnisse, — nicht diese *ohne* den Gegenstand aufgefaßt werden, und deshalb darf die Auffassung des letzteren nicht verloren gehen über der abstrahirenden Reflexion auf jene[1]).

Die bisherigen Erörterungen über das Schöne und Gute haben nun allerdings insofern nur einen *hypothetischen* Charakter, als sie auf dem Gedanken ruhen: *gesetzt*, es gäbe etwas, was Anspruch darauf machen könnte, im Gegensatze zu dem blos Nützlichen, Lustbringenden und Angenehmen durch jene Begriffe bezeichnet zu werden, wie müßte es denn beschaffen sein? welcherlei Art ist der Beifall, der ihm gebühren würde? und worauf müßte sich die Aufmerksamkeit richten, um diesen Beifall in Form eines Urtheils auszusprechen? Gesetzt nun, es gäbe *nichts* wahrhaft Schönes und Gutes, so würde zwar die unmittelbare äußere Veranlassung zu dem Versuche einer Wissenschaft von demselben wegfallen; aber der *allgemeine Begriff der Aufgabe* einer solchen Wissenschaft würde dadurch nicht aufgehoben werden; vielmehr würden für ein Denken, welchem es gelänge, sich in die Anschauung solcher Verhältnisse zu versetzen, deren vollendete Vorstellung von einem willenslosen Urtheile des Beifalls unmittelbar begleitet würde, eine Mehrheit *vorbildender* Urtheile entstehen, die zugleich einen Maaßstab und somit die *Principien* für die Beurtheilung der größeren oder geringeren Vorzüglichkeit oder Verwerflichkeit alles desjenigen enthalten würden, was dem

---

1) Hiermit vergleiche man die Warnung, die Verhältnisse nicht durch ihre „Exponenten" aufzufassen bei *Herbart* Allg. prakt. Philos. S. 41. Auf diese Warnung, deren wahre Bedeutung in dem Obigen ausgesprochen zu sein scheint, ist der Umstand wohl nicht ohne Einfluß gewesen, daß *Herbart* den Begriff des Verhältnisses zu sehr auf die Analogie des mathematischen Begriffs davon beschränkt hat, so daß nur das im Verhältniß zu einander stehe, wovon das eine als die Abänderung des andern betrachtet werden kann. Daß das eine in vielen Fällen als Abänderung des andern betrachtet werden kann, mag zugestanden werden; gleichwohl ist das ästhetische Urtheil factisch von der Nachweisung der *Entstehung* des einen Gliedes aus dem andern ganz unabhängig. Die Frage: warum die Verbindung der Glieder eines dem ästhetischen Urtheile unterliegenden Verhältnisses allerdings eine gewisse Gleichartigkeit, man möchte sagen eine gemeinsame Heimath derselben vorauszusetzen scheint, berührt nicht die Gültigkeit und den Inhalt, sondern den für die Anerkennung dieser Gültigkeit nichts entscheidenden *Ursprung* des Urtheils.

Begriffe oder der Wirklichkeit nach in den Umfang jener Urtheile irgendwie fallen könnte. Nur würde für die Lösung einer solchen Aufgabe der allgemeine Begriff des Schönen und Guten ganz unbrauchbar sein. Denn dieser ist nichts, als das Abstractum, der allgemeine Ausdruck für die durch den Gegenstand selbst bestimmte absolute Werthgebung, und eben deshalb kann und darf in ihm nichts von dem bestimmten Inhalte der einzelnen ästhetischen Urtheile liegen. Wer Gemälde, Melodien, Gedichte, Bildsäulen durch den gemeinschaftlichen Begriff des Schönen bezeichnet, der denkt darin nichts von dem, was das specifisch Schöne des einen oder des andern ist, und die Idee des Schönen oder durch welchen anderen Ausdruck man dieses leere Abstractum bezeichnen möge, ist, man möge sie zergliedern so viel man wolle, eben so unfähig darüber Aufschluß zu geben, als etwa in der Idee des Guten eine Bestimmung darüber liegt, was das specifisch Verwerfliche der Lüge oder des Neides oder das specifisch Vorzügliche der Wahrhaftigkeit, der Gerechtigkeit u. s. w. sei. Vielmehr gestaltet sich jene Aufgabe der Natur der Sache gemäß so, daß man auszugehen habe von den einzelnen Verhältnissen selbst, welche für ein bestimmtes Gebiet Gegenstand des Beifalls oder des Mißfallens sind, um inne zu werden des Urtheils, welches sie hervorrufen; daß man diese Verhältnisse vollständig kennen zu lernen bemüht sein müsse; daß man dann erst fortschreiten könne zur Verbindung einer Mehrheit solcher Verhältnisse, welche in dieser Verbindung sammt den dadurch entstehenden neuen Verhältnissen ein größeres Ganze darstellen. Hat man auf diese Weise die verschiedenen Gebiete einer möglichen Beurtheilung durchmustert, dann erst würde sich sprechen lassen von dem, was sie mit einander gemein haben, von der Art, wie sie unter einander verbunden werden können, und allgemeine Bestimmungen, die sich auf alle Arten des Schönen gleichmäßig beziehen, würden, so weit sie überhaupt möglich wären, nicht der Anfang, sondern das Ende der ganzen Untersuchung sein. Wer einen festen Maaßstab für das musikalisch oder plastisch Schöne erlangen will, der wird sich, statt sich unter den Begriffen des Schönen, Erhabenen, Komischen, Tragischen u. s. w. umzusehen, an die bestimmten Verhältnisse hier der Töne, dort der Gestalten zu halten haben; und so lange diese Verhältnisse nicht gekannt und

nachgewiesen sind, fehlt es an den ersten Elementen einer gründlichen Untersuchung. Diese Nachweisung müßte durch alle Gebiete, wo sich das Schöne darbietet, gleichmäßig geleistet sein; dann würde sich fragen lassen, wie z. B. die Verhältnisse der Töne verschmelzen mit dem Rhythmus, wie sich an beides im Gesange die Poesie anschmiegt; mit einem Worte, wie und in wiefern die natürlichen Grenzen jeder einzelnen Kunst übergehen in die vereinte Wirksamkeit mehrerer Künste, indem fast jedes ästhetische Ganze eine Masse zusammenwirkender, in einander verwebter, sich in ihrer Wirksamkeit gegenseitig unterstützender oder hemmender Reihen von Verhältnissen darstellt. Wie schwierig und weitläufig auch eine solche Untersuchung sein möge, die Wissenschaft darf sich über die ganze Anlage derselben nicht täuschen und das Beispiel der Musik, die in der Harmonienlehre eine zwar nicht vollständige, aber in gewissen Grenzen unerschütterliche ästhetische Grundlage hat, zeigt wenigstens, daß die Lösung einer solchen Aufgabe nicht schlechthin unausführbar ist.

Es würde nicht schwer sein, von hier aus den Charakter einer solchen Untersuchung durch Aussonderung alles dessen noch näher zu bestimmen, was in der Auffassung ästhetischer Objecte nicht ein den Gegenstand selbst betreffendes Urtheil, sondern die psychischen Erregungen bezeichnet, die sich in, neben und zum Theil vielleicht sogar durch die ästhetische Wirkung des Gegenstandes auf den Auffassenden sehr leicht einstellen. Wenigstens ist es ein sehr gewöhnliches Vorurtheil, mit welchem man an eine ästhetische Untersuchung geht, daß die Gefühle der Freude, des Schmerzes, der Bewunderung, der Begeisterung, die man von dem Kunstwerke erwartet, ja fordert[1]), auch aus einer ästhetischen Untersuchung hervorquellen sollen, und daß man diese für der Sache unangemessen hält, wenn sie auf die Erregung dieser oder anderer Gemüthszustände, die sämmtlich bald mehr, bald weniger den reinen, ruhigen, affect- und begierdelosen Beifall überschreiten, theilweis sogar ausschließen, nicht absichtlich oder unabsichtlich hinwirkt. Ist aber das Streben Effect zu machen, d. h. das Gemüth in eine Reihe verschiedenartiger, vielleicht wi-

1) Der Kürze halber verweisen wir auf Herbart Lehrb. zur Einl. 3. Ausg. S. 109 und 129 ff.

derſprechender Erregungen zu verſetzen, für den äſthetiſchen Werth eines Kunſtwerks, das dadurch vorherrſchend charakteriſirt wäre, mehr als verdächtig, ſo kann der wiſſenſchaftlichen Aufgabe einer Unterſuchung über das Schöne, die das Urtheil auf das lenken ſoll, was über dieſem Wechſel an ſich zufälliger Erregungen erhaben iſt, noch viel weniger dadurch genügt werden, daß ſie das Gemüth in die unruhige Beweglichkeit dieſer Zuſtände des Affects und der Leidenſchaft hineinziehe.

II. Begriff und urſprüngliche Aufgabe der Ethik.

Sollen in dem weiten Gebiete der äſthetiſchen Beurtheilung die Grenzlinien zwiſchen dem Schönen und Guten gezogen werden, ſo kann zuvörderſt der Unterſchied beider von einander nicht in der Art der Beurtheilung — denn das eine nimmt wie das andere einen abſoluten, unmittelbaren und unwillkührlichen Beifall in Anſpruch — ſondern er kann nur in dem Gegenſtande derſelben liegen. Nach dem eigenthümlichen Gegenſtande der ethiſchen Beurtheilung hat man aber nicht lange zu ſuchen, er bietet ſich ganz von ſelbſt in der allgemeinen Thatſache dar, welche der Anknüpfungspunkt für die ganze bisherige Unterſuchung war. Soll nämlich die unwillkührliche Beurtheilung des Wollens und Handelns gedacht werden als beſtimmt durch die Begriffe des Guten und Böſen, ſo muß ein gewiſſes Wollen und Handeln, unmittelbar und ohne Beziehung auf etwas außer ihm einen abſoluten und ſelbſtſtändigen Werth in Anſpruch nehmen oder einer eben ſolchen Verurtheilung unterliegen. Denn daß das Wollen und Handeln auch noch mancherlei anderen mittelbaren Beurtheilungen unterliegt, wenn es als Mittel für Zwecke, die dadurch erreicht werden ſollen, betrachtet wird, daß alſo neben der ethiſchen Beurtheilung ſich eine andere nach Rückſichten der Klugheit, der Brauchbarkeit, der Geſchicklichkeit geltend macht, liegt am Tage; aber eben ſo deutlich iſt es, daß das auf ſolche Rückſichten gegründete Vorziehen und Verwerfen nicht die Handlung ſammt dem Willen, aus welchem ſie hervorgeht, ſondern

nur die Beziehung derselben auf etwas Anderes außer ihr trifft, so daß das Vorziehen oder Verwerfen mit diesem Beziehungspunkte wegfallen würde. Dabei liegt in dem Begriffe der Handlung (S. 6), daß das bloße Factum, das äußere Ereigniß losgelöst von seinem Zusammenhange mit der geistigen Regsamkeit, aus welcher es hervorgeht, für die ethische Beurtheilung nichts ist. Dadurch tritt nun das Streben und Wollen, als dessen Ausdruck die Handlung gebilligt oder gemißbilligt wird, ein für allemal als der eigentliche Gegenstand der ethischen Beurtheilung hervor, und die Voraussetzung, auf welcher alle Ethik beruht, läßt sich nun mit den kurzen Worten bezeichnen: es giebt einen Unterschied zwischen dem guten und bösen Willen; Billigung und Mißbilligung, Lob und Tadel, welche den Inhalt des ethischen Urtheils bilden, gelten dem Werth oder Unwerth des Wollens. Ob diese Voraussetzung sich bestätigt oder nicht, das läßt sich allerdings erst dann entscheiden, wenn diejenigen absoluten Urtheile, die den Maaßstab dieses Werthes enthalten, nachgewiesen sind; aber wer wirklich im Ernste jene Voraussetzung von vorn herein leugnete, oder sie für eine bloße Täuschung erklärte, für den hätte der Begriff der Ethik schlechterdings keine Bedeutung. Das Wollen möchte einem Solchen immer noch ein interessanter Gegenstand der Beobachtung und der Untersuchung, ein wichtiges Werkzeug in Beziehung auf das sein, was sich mit ihm machen läßt; an sich selbst aber müßte ihm jedes Wollen gleichgelten, und eine Untersuchung, die es unternähme, den eigenen Werth oder Unwerth des Wollens zu bestimmen, müßte, falls er consequent wäre, in seinen Augen als etwas rein Ueberflüssiges erscheinen. Ebenso, wenn vielleicht ein Anderer, jene Voraussetzung zwar zugebend, doch fragen wollte: warum denn nun die Beurtheilung gerade des Wollens der Gegenstand der Ethik sei, so würde das ungefähr so viel bedeuten, als die Frage: warum denn nun gerade die Verhältnisse der Töne und nicht die der Farben Gegenstand der musikalischen Harmonienlehre, oder die Classification der Thiere, und nicht die der Pflanzen Gegenstand der Zoologie sei? Giebt es einen Unterschied solcher und anderer Tonverhältnisse, so versteht es sich von selbst, daß eine auf sie gerichtete Untersuchung gerade diese und keine andern Verhältnisse zum Gegenstande hat; eben

so versteht es sich ganz von selbst, daß, wenn es einen Unterschied des guten und bösen Willens giebt, die hierauf gerichtete Untersuchung eben den Willen und zunächst weiter nichts zum Gegenstande hat. Mit welchem Namen man eine solche Unterscheidung bezeichne, darauf kommt an sich nichts an; aber es ist auch kein Grund vorhanden einen Namen zu ändern, der schon als solcher die Beziehung auf den Willen verräth, wie er sich äußert in der Handlung und die bestimmende Kraft der Sitte, der Gesinnung, des Charakters und Lebens wird.

Hält man nun jene Voraussetzung zusammengenommen mit dem Begriffe der absoluten Werthgebung fest, so ergiebt sich durch eine einfache Subsumtion unter den früher (S. 17 ff.) entwickelten allgemeinen Satz: daß das absolut Gefallende niemals als vereinzeltes Element, sondern nur als Glied eines Verhältnisses gefalle, die für jede ethische Untersuchung ganz allgemeine Bestimmung: daß das Wollen nicht als vereinzeltes, sondern nur als Glied eines Verhältnisses Gegenstand des ethischen Lobes oder Tadels sein könne. Aber um die Bedeutung dieses Satzes für weitere Folgerungen zu benutzen, ist es nothwendig, zuvor noch einige an den Begriff des Wollens sich knüpfende Fragen genauer zu erörtern.

Läßt man zunächst alle psychologischen Theorien über die Entstehung und Ausbildung des Wollens bei Seite liegen, und hält man sich nur an das in der innern Erfahrung unmittelbar Gegebene, so tritt sogleich dreierlei hervor; erstlich, daß das Wollen unter den weiteren Begriff des Begehrens fällt, sodann, daß in der inneren Erfahrung kein Begehren im Allgemeinen vorkommt, sondern nur bestimmte Begehrungen, die zwar in mancherlei Verbindungen und Gegensätzen unter einander stehen, aber von denen jede einzelne durch den Gegenstand, auf den sie gerichtet ist, durch das Object der Begehrung individuell bestimmt ist, endlich, daß dieses mannigfaltige, veränderliche, sich tausendfältig durchkreuzende Begehren in der Einheit des persönlichen Bewußtseins ein gemeinschaftliches Centrum findet, vermöge dessen jeder sein Begehren Sich selbst zuschreibt.

Es entsteht also zuerst die Frage: welches Begehren ein Wollen sei? Denn unter den allgemeinen Begriff des erstern fallen noch eine Menge psychischer Phänomene, welche die Sprache

durch die zum Theil in einander fließenden Ausdrücke: Wunsch, Verlangen, Sehnsucht, Trieb, Neigung, Hang, Vorsatz, Sucht, Wille u. s. w. bezeichnet. Wie schwierig, ja wie unmöglich es nun auch sein mag, diese innern Zustände, für deren Bezeichnung beinahe jede Sprache andere Nuancen darbietet, auf ganz bestimmte Begriffe zu bringen; unmittelbar deutlich ist doch so viel, daß das Wollen nicht etwas von dem Vorstellen Getrenntes ist. Ignoti nulla cupido, ist ein eben so alter, als richtiger Satz. Wenn also die leisen Regungen eines Vorstellens, welches gleichsam nur erst im Begriff ist, im Bewußtsein sich geltend zu machen, oder jenes unbestimmte innere Drängen, welches sich eines bestimmten Gegenstandes nicht bewußt und eben deshalb der Sitz mannigfaltiger Gefühle ist, zwar vielleicht der Anfang und die Quelle sehr heftiger Begehrungen sein können, aber doch auf den Namen des Wollens keinen Anspruch machen, so wird das Wissen von dem, was man will, ein wesentliches Merkmal des Wollens sein. Zu sagen, man könne wollen, ohne zu wissen, was man will, würde wenigstens die auch im gewöhnlichen Sprachgebrauche ausgeprägte Bedeutung dieses Begriffs willkührlich verwirren; das Urtheil: er weiß nicht, was er will, enthält eben die Andeutung eines so unbestimmten und unklaren Begehrens, daß es den Namen des Wollens sich nicht zueignen könne. Aber der Wille unterscheidet sich von dem bloßen Wunsche, der Sehnsucht u. s. w. auch noch durch die Voraussetzung der Erreichbarkeit des Begehrten. Wer da spricht: ich will, der hat sich des Künftigen in Gedanken schon bemächtigt, er sieht sich vollbringend, besitzend, genießend. „Zeigt ihm, daß er nicht könne; er will schon nicht mehr, indem er Euch versteht. Die Begierde aber wird vielleicht bleiben, und mit allem Ungestüm toben oder sich mit aller Schlauheit versuchen. In diesem Versuchen liegt wieder ein neues Wollen; nicht mehr des Gegenstandes, sondern der Bewegungen, die man macht, mit dem Wissen, man sei ihrer mächtig, und werde, vermittelst ihrer, seinen Zweck erreichen. Der Feldherr begehrt zu siegen, darum will er die Manoeuvres seiner Truppen. Er würde auch diese nicht wollen, wäre ihm nicht die Kraft seiner Befehle bekannt. Aber man wolle einmal (diese Aufgabe ist von Jacobi), man wolle einmal so tanzen, wie ein Vestris kann tanzen wol-

len“[1]). Darum eben giebt es ein verständiges und unverständiges Wollen; denn der Thor setzt die Erreichbarkeit dessen voraus, was er nicht erreichen kann, aber doch will.

Faßt man nun beide Merkmale zusammen, so zeigt sich, daß Wollen das bewußte, mit der Voraussetzung der Erreichbarkeit des Begehrten verbundene Begehren sei. Dieser Begriff des Wollens schneidet nun zwar sogleich die Frage ab: ob denn der Wille auch fortschreiten werde zur Handlung, weil ein Wille, der, obgleich er handeln könnte, gleichsam stecken bliebe im bloßen Begehren, gar nicht im strengen Sinne Willen zu nennen sein würde. Gleichwohl läßt er noch immer sehr verschiedene Grade der Stärke, der Dauer, der Klarheit, der Festigkeit u. s. w. zu und es mögen darin für die Beurtheilung eines wirklichen Wollens große Schwierigkeiten und Verwickelungen liegen. Gerade deshalb ist es für den Anfang nöthig, den Begriff des Wollens möglichst rein festzuhalten, um nicht die Beurtheilung selbst in die Schwankungen zu verwickeln, denen ihr Object unterworfen ist. Denn daß die Berücksichtigung dieser möglichen Modificationen für die Anwendung des ethischen Urtheils auf die Verhältnisse des Lebens nothwendig sein wird, erhellt schon daraus, daß sich jedes Begehren zum Wollen ausbilden kann; daher denn mit Rücksicht auf diese Anwendungen mit Recht gesagt worden ist, daß der Unterschied des Wollens von den übrigen Modificationen des Begehrens für die praktische Philosophie von keinem Einflusse sei[2]). Zunächst aber, und so lange keine bestimmte Veranlassung vorhanden ist, das Begehren in allen seinen möglichen Abstufungen ins Auge zu fassen, werden wir uns, um den Gegenstand der Beurtheilung möglichst rein im Auge zu behalten, auf das Wollen in der angegebenen Bedeutung beschränken.

Wo es sich nun um den Werth oder Unwerth eines solchen oder andern Wollens handelt, da erhellt ferner unmittelbar, daß es sich nicht handle um den Werth des Gegenstandes, welcher gewollt wird. Wäre ein Wollen deshalb gut oder bös, weil es gerade diesen bestimmten Gegenstand begehrte, so käme ihm der Werth vom Objecte, und der ursprüngliche und eigent-

1) Herbart allgem. Pädag. S. 330.

2) Herbart allg. prakt. Philos. S. 68.

durch die zum Theil in einander fließenden Ausdrücke: Wunsch, Verlangen, Sehnsucht, Trieb, Neigung, Hang, Vorsatz, Sucht, Wille u. s. w. bezeichnet. Wie schwierig, ja wie unmöglich es nun auch sein mag, diese innern Zustände, für deren Bezeichnung beinahe jede Sprache andere Nuancen darbietet, auf ganz bestimmte Begriffe zu bringen; unmittelbar deutlich ist doch so viel, daß das Wollen nicht etwas von dem Vorstellen Getrenntes ist. Ignoti nulla cupido, ist ein eben so alter, als richtiger Satz. Wenn also die leisen Regungen eines Vorstellens, welches gleichsam nur erst im Begriff ist, im Bewußtsein sich geltend zu machen, oder jenes unbestimmte innere Drängen, welches sich eines bestimmten Gegenstandes nicht bewußt und eben deshalb der Sitz mannigfaltiger Gefühle ist, zwar vielleicht der Anfang und die Quelle sehr heftiger Begehrungen sein können, aber doch auf den Namen des Wollens keinen Anspruch machen, so wird das Wissen von dem, was man will, ein wesentliches Merkmal des Wollens sein. Zu sagen, man könne wollen, ohne zu wissen, was man will, würde wenigstens die auch im gewöhnlichen Sprachgebrauche ausgeprägte Bedeutung dieses Begriffs willkührlich verwirren; das Urtheil: er weiß nicht, was er will, enthält eben die Andeutung eines so unbestimmten und unklaren Begehrens, daß es den Namen des Wollens sich nicht zueignen könne. Aber der Wille unterscheidet sich von dem bloßen Wunsche, der Sehnsucht u. s. w. auch noch durch die Voraussetzung der Erreichbarkeit des Begehrten. Wer da spricht: ich will, der hat sich des Künftigen in Gedanken schon bemächtigt, er sieht sich vollbringend, besitzend, genießend. „Zeigt ihm, daß er nicht könne; er will schon nicht mehr, indem er Euch versteht. Die Begierde aber wird vielleicht bleiben, und mit allem Ungestüm toben oder sich mit aller Schlauheit versuchen. In diesem Versuchen liegt wieder ein neues Wollen; nicht mehr des Gegenstandes, sondern der Bewegungen, die man macht, mit dem Wissen, man sei ihrer mächtig, und werde, vermittelst ihrer, seinen Zweck erreichen. Der Feldherr begehrt zu siegen, darum will er die Manoeuvres seiner Truppen. Er würde auch diese nicht wollen, wäre ihm nicht die Kraft seiner Befehle bekannt. Aber man wolle einmal (diese Aufgabe ist von Jacobi), man wolle einmal so tanzen, wie ein Vestris kann tanzen wol-

nicht blos als solcher sein. Hätte nun das Wollen blos als solches, als innere Thätigkeit und Regsamkeit einen Werth, so fiele damit der Unterschied zwischen dem guten und bösen Willen weg; wollen und gut wollen wäre einerlei. Folglich kann das Prädicat des guten oder bösen dem Wollen nur zukommen, wenn man es nicht als solches, sondern zusammengenommen mit einem Beziehungspunkte desselben, im Verhältnisse dazu betrachtet. Dieser Beziehungspunkt könnte aber ferner gesucht werden entweder in den Gegenständen, in dem, was man will; oder nicht in den Gegenständen. Nun ist der Werth der Gegenstände nicht der des Wollens; hat der Gegenstand einen Werth an sich (wie z. B. das Schöne), so liegt dieser Werth in den eignen Verhältnissen des Gegenstandes, aber nicht in seinem Verhältniß zu einem Wollen, und würde ihm ein Werth beigelegt, weil er gewollt würde, so liegt darin keinerlei Entscheidung über den Werth dieses Wollens. Folglich kann das Verhältniß des Willens, welches die ethische Beurtheilung unmittelbar trifft, nicht ein solches sein, in welchem der Begriff des Gegenstandes als Glied vorkommt. Läßt man nun diese Beziehung auf den Gegenstand fallen, so bleiben als mögliche Beziehungspunkte des Wollens, die fähig sind, als Glied eines Willensverhältnisses aufgefaßt zu werden, nur das eigne Bewußtsein des Wollenden, oder ein anderer Wille übrig; und hier also müssen die Verhältnisse gesucht werden, deren Werth im Allgemeinen durch die Prädicate gut oder bös bezeichnet wird.

Es ist in dem Bisherigen stillschweigend angenommen worden, daß das Wollen, welches als Glied eines Verhältnisses absolut gebilligt oder gemißbilligt wird, ein einzelner, kraft dieses Verhältnisses so oder anders bestimmter Willensact ist. Diese Annahme stimmt mit der Thatsache zusammen, daß die Unterscheidung eines löblichen und verwerflichen Wollens sehr häufig unmittelbar die Verhältnisse der einzelnen Willensacte trifft, noch ohne Beziehung auf die Einheit des persönlichen Bewußtseins, dessen Gesammtauffassung sie mitbestimmen. Die gewaltsame Heftigkeit, durch welche sich ein sonst besonnener Mensch in einem einzelnen Falle zu einer harten, ungerechten Handlung hinreißen läßt, kann sich, abgesehen davon, in wiefern sie in dem Ganzen seines persönlichen Charakters wurzele, dem Tadel

liche Gegenstand der Werthschätzung wäre nicht das Wollen, sondern das Object des Wollens. Die Evidenz dieses Satzes verdunkelt sich allerdings fast bis zur Unkenntlichkeit dadurch, daß es doch Gegenstände, Zwecke, Aufgaben des sittlichen Strebens, einen Inhalt des sittlichen Wollens geben müsse, so daß eben in der Richtung des Wollens auf diese Zwecke sein sittlicher Werth liege. Die Bedeutung dieses Einwurfs und die Verwickelungen, auf welchen er beruht, lassen sich erst allmählig vollständig aufklären; zunächst diene zur Antwort die Erinnerung daran, daß, wenn etwa die Freundschaft oder die Gerechtigkeit, oder das Mitarbeiten an einem ethischen Gemeinwesen als Object der sittlichen Thätigkeit gesetzt wird, in Beziehung auf welches der Wille gut genannt zu werden verdiene, dann dieses Object selbst durch eine gewisse Beschaffenheit des Willens charakterisirt ist; daß also dann nicht ein von dem Wollen überhaupt verschiedenes ihm äußeres Object, sondern Verhältnisse, Beziehungen der Willen zu einander als Gegenstände und Zielpunkte des Wollens hingestellt werden. Wollte man aber von vorn herein den Werth des Wollens abhängig denken davon, daß es nach äußeren Gegenständen, wie etwa nach einem gewissen Quantum des Besitzes, oder nach dem Beifalle Anderer, oder nach Macht und Ehre strebe, so würde man sehr bald finden, daß darüber der eigene Werth des Wollens verloren geht, indem man den Gegenstand der ursprünglichen Beurtheilung vertauscht und das Object des Wollens an die Stelle des Wollens selbst setzt. Obgleich es daher eine ganz leere Abstraction sein würde, den leeren Allgemeinbegriff des Wollens ohne Rücksicht darauf, daß der Wollende etwas will, festzuhalten, da vielmehr sehr viel davon abhängt, sich immer gegenwärtig zu erhalten, daß der wirklich Wollende auch wirklich etwas will, so kann doch der unmittelbare Gegenstand der ethischen Beurtheilung nicht dieses Etwas sein. Von hieraus nun läßt sich die oben (S. 19) gegebene Deduction des Satzes: daß Verhältnisse des Wollens der eigentliche Gegenstand der ethischen Beurtheilung sind, nicht nur von einer andern Seite darstellen, sondern auch noch einen Schritt weiter führen.

Es handelt sich um ein Urtheil über den Werth, die Würde des Wollens. Der Gegenstand desselben muß das Wollen, d. h. der einzelne bestimmte Willensact entweder blos als solcher, oder

Die Person unterliegt dem ethischen Urtheile, das ist keine Frage, aber das ethische Urtheil trifft die Person, nur ist sofern sie will und handelt; erst also muß man wissen, welches Wollen und Handeln abgesehen von der Beziehung auf die Einheit des persönlichen Bewußtseins löblich oder schändlich sei, ehe man entscheiden kann, ob eine Person, deren Wollen und Handeln ein solches oder anderes ist, Lob oder Tadel verdiene*). Es ist nöthig diesen Gedanken bei der Frage nach den Anfangspunkten, den Principien der Ethik streng festzuhalten; abgesehen davon versteht sich von selbst, daß die unvermeidlichen, sich überall aufdrängenden Beziehungen des Wollens auf die Persönlichkeit jede von den Principien zu den Anwendungen fortschreitende Untersuchung ganz wesentlich begleiten und mitbestimmen müssen.

Obgleich nämlich der Begriff der Persönlichkeit aus den eben angeführten Gründen nicht der Ausgangspunkt für die Feststellung der ethischen Principien ist, so ist doch die Beziehung des Wollens auf die Person so innig und unauflöslich, daß beides in der Auffassung concreter Fälle fast unwillkührlich zusammenfällt. Wie wichtig nun auch für die Beurtheilung solcher concreten Fälle die Frage ist, in wiefern dieses oder jenes Wollen wirklich als Ausdruck der ganzen Persönlichkeit betrachtet werden könne, so genügt doch schon die allgemeine Bemerkung, daß jedes Wollen zu irgend einem Theile den Werth der Person nothwendig mitbestimmt, um die ganz verschiedene Stellung hervorzuheben, in welche ein Vernunftwesen dem allgemein ästhetischen und dem ethischen Urtheile gegenüber gerathen muß. Es ist vollkommen richtig, daß das sittliche Urtheil, als diejenige nähere Bestimmung des ethischen, welche dadurch charakterisirt ist, daß sie eine

*) Wenn vorhin gesagt worden ist, daß das andere Verhältnißglied im ethischen Urtheile entweder das eigene Bewußtsein des Wollenden oder ein anderer Wille sein müsse, so liegt darin für das erste Glied keine Provocation auf die Persönlichkeit, die Ichheit. Jenes Bewußtsein kann ebenfalls ein einzelner mit diesem bestimmten Willensact verbundener Vorstellungsact sein; deshalb wird der specifisch sittliche Gehalt dieses Verhältnisses zwischen Wille und Bewußtsein nicht unmittelbar darin gesucht werden können, daß beide in der Identität einer und derselben Person mit andern Acten des Willens und des Bewußtseins zur Ichheit zusammenfallen.

nicht entziehen; und das Löbliche einer gerechten Handlung verschwindet nicht, auch wo man eine solche Handlungsweise von der Person nicht gewohnt ist. Aber es könnte sehr leicht scheinen, als sei diese Beurtheilung des einzelnen Willensactes eben nur eine unvollkommene, für die Grundlegung der Wissenschaft untaugliche; und es sei eben darum nothwendig, sie gegen eine richtigere zu vertauschen. Denn offenbar bedeute die ethische Beurtheilung nur in Beziehung auf die Person etwas, die Persönlichkeit sei also dasjenige, was sich jener Beurtheilung zunächst und ursprünglich darbiete, und deshalb müsse die Frage nach den Principien der Ethik unmittelbar vom Begriffe der Persönlichkeit ausgehen.

Was darauf zu antworten ist, ist nicht schwer zu finden. Es müßte nämlich dann vor allem der Begriff der Persönlichkeit so beschaffen sein, daß sich in ihm die Quelle des ethischen Urtheiles nachweisen ließe. Untersucht man nun den Inhalt dieses Begriffs, und hütet man sich, ethische Bestimmungen stillschweigend in ihn hineinzuschieben, um sie hernach scheinbar wieder daraus abzuleiten, so zeigt sich, daß Persönlichkeit zunächst nichts weiter ist, als Selbstbewußtsein, d. h. dasjenige Verhältniß eines vorstellenden Wesens zu sich selbst, vermöge dessen es sich in allem seinen Vorstellen, Denken, Wollen, Fühlen als dasselbe, alles sein Vorstellen u. s. w. als sein Vorstellen weiß. So wichtig es nun auch ist, daß die Person als wollend ihr Wollen sich zuschreibt, so ist doch diese Rückbeziehung des eigenen Wollens auf das eigene Ich nicht etwas, was schon rein an sich selbst einen ethischen Gehalt darzustellen Anspruch machte; jenes Selbstbewußtsein, die Ichheit als der eigentliche Sitz der Persönlichkeit, blos als solche, gilt dem guten und dem schlechten Menschen gleichmäßig, ja sie kann in der verdorbenen Seele sogar weiter ausgebildet sein, als in der schuldlosen und reinen. Persönlichkeit im ethischen Sinne muß also etwas Anderes sein, als Persönlichkeit in der allgemeinen, psychologischen Bedeutung; aber die bestimmten Merkmale, durch welche sich jene von dieser unterscheidet, können nicht in dem allgemeinen Begriffe der Persönlichkeit liegen; sondern sie setzen einen von diesem Begriffe unabhängigen Maaßstab der Beurtheilung voraus, mit welchem verglichen die Person einen solchen oder anderen Werth gewinnt.

dahin reicht, wo kein Wollen ist *), und das ethische Urtheil sich nicht in eine Sittenlehre für alle Thiere ausbreiten kann; wo die Bedingungen der Ausbildung der Persönlichkeit fehlen, so gewiß tritt doch die Sittenlehre der Person als eine unentfliehbare Censur gegenüber. Alles das kündigt sich schon für das gewöhnliche sittliche Bewußtsein durch den Begriff des Gewissens so deutlich an, daß es kaum nöthig wäre, ein Wort darüber zu verlieren, wenn nicht die Neigung, der Subsumtion des ethischen Urtheils unter das ästhetische die Consequenz unterzuschieben, als ob deshalb die Ansprüche des ersteren an das Wollen des Menschen auf die des letzteren herabgesetzt werden müßten, eine Erinnerung dieser Art rechtfertigte. Und wie viel fehlt noch, daß das Gesagte schon alles enthielte, wodurch der ganze Ernst der Kunst des sittlichen Lebens sich von dem freien und ungebundenen Spiel unterscheidet, welches andere Künste in ihrem Gebiete zwar nicht fordern, aber gestatten! Gleichwohl muß es, hier, wo weder der Inhalt der ethischen Urtheile, noch die Natur der übrigen Künste als bekannt vorausgesetzt werden können, genügen, wenigstens noch an ein paar möglichen Einwürfen zu zeigen, wie die Ethik als die Wissenschaft von dem absoluten Werthe des Wollens sammt dem aus ihm hervorgehenden Handeln durch das Festhalten an diesem ihrem Gegenstande immer wieder im Stande sein wird, sich aus zufälligen oder absichtlich angelegten Verwickelungen herauszuarbeiten.

Zuerst also: es ist oben (S. 12) aufmerksam gemacht worden auf die Verwandtschaft des Angenehmen mit dem Schönen; mit

*) Daß das ethische Urtheil weiter reicht als der Begriff des Sollens, der Pflicht, beweist die Thatsache, daß, obwohl Niemand von einer Sittenlehre für die Thiere sprechen wird, doch Gutmüthigkeit oder Bosheit, Treue, Falschheit u. s. w. auch an den höheren Thierclassen Gegenstand einer nicht blos nach logischen Unterschieden sich richtenden Auffassung sind. Daß aber vollends der Begriff des Sollens noch nicht identisch ist mit dem der moralischen Selbstnöthigung, beweisen die Urtheile der Kinder, die oft sehr wohl bemerken, was anders zu thun schuldig sind, ohne deshalb sich selbst verpflichtet zu fühlen. Diese Bemerkungen sollen nur vorläufig darauf aufmerksam machen, daß zwischen den Principien und den Spitzen des Baues, in welche die Anwendung jener hinausläuft, mehr als eine Vermittelung liegen muß, die die Wissenschaft nicht überspringen darf.

solche oder andere Beschaffenheit des Willens zur Person, deren Wollen es ist, rechnet, lediglich und ausschließend der Person zu. Der natürliche Grund davon ist, daß die Person unvermeidlich der Beurtheilung unterliegt, welche das Wollen, durch welches sie charakterisirt ist, trifft. Wenn sich daher alle übrigen Kunstlehren auf den Werth dieser oder jener Sache (eines Gemäldes, einer Bildsäule u. s. w.) beziehen, bestimmt die Ethik wesentlich den Werth der Person. Wo es also irgend in einem Vernunftwesen zur Entwickelung der Persönlichkeit gekommen ist, da ist es für diese Person sittlich unmöglich, sich dem sittlichen Urtheile zu entziehen. Denn die Beurtheilung eines solchen oder andern Wollens hängt nicht von dem subjectiven Belieben und der Willkühr ab; wollen, sein Wollen als das seine anerkennen und von dem billigenden oder mißbilligenden Urtheil getroffen werden, ist eins mit dem andern gesetzt. Wenn es daher wohl einen Sinn hat, zu sagen: ich will nicht malen und weder schöne noch unschöne Gemälde produciren, so hat es in Wahrheit keinen Sinn zu sagen: ich will nicht wollen, um keine Veranlassung weder zum Lobe noch zum Tadel zu geben, der mich treffen könnte. Denn dieses Wollen des Nichtwollens, gesetzt die innere Regsamkeit der Person könnte sich in dieses bloße Wollen des Nichtwollens verkriechen, wäre selbst ein Wollen und würde dem sittlichen Ideale gegenüber der — eignen oder der fremden — Beurtheilung unterliegen. Gesetzt also, das ästhetische Urtheil überhaupt verwandelte sich unter gewissen Verhältnissen in die Form eines Gebotes oder Verbotes, — wie denn wirklich keine Kunstlehre solcher Gebote und Verbote entbehrt, — so würden die Imperativen der Aesthetik für die Person immer nur hypothetische sein: wenn du ein Musikstück componiren willst, so vermeide fortschreitende Quinten u. s. w., wobei die Frage: ob die Person componiren solle, von dem Gesichtspunkte der ästhetischen Kunst aus, ganz unentschieden bleibt, vielmehr erst in der Frage nach dem sittlichen Werthe eines auf die Production des Schönen gerichteten Willens selbst ein Gegenstand einer höheren sittlichen Ueberlegung wird, während dagegen die Imperativen der Sittlichkeit kategorisch sind: wolle so und nicht anders. Denn das Wollen ist einmal da, es erzeugt sich in dem geistigen Leben immer von Neuem, und so wenig auch die Ethik

wohin nicht, wo kein Wollen ist *), und das ethische Urtheil sich nicht in eine Sittenlehre ausbreiten kann; wo die Bedingungen der Ausbildung der Persönlichkeit fehlen, so gewiß tritt doch die Sittenlehre der Person als eine unentfliehbare Censur gegenüber. Alles das kündigt sich schon für das gewöhnliche sittliche Bewußtsein durch den Begriff des Gewissens so deutlich an, daß es kaum nöthig wäre, ein Wort darüber zu verlieren, wenn nicht die Neigung, der Subsumtion des ethischen Urtheils unter das ästhetische die Consequenz unterzuschieben, als ob deshalb die Ansprüche des ersteren an das Wollen des Menschen auf die des letzteren herabgesetzt werden müßten, eine Erinnerung dieser Art rechtfertigte. Und wie viel fehlt noch, daß das Gesagte schon alles enthielte, wodurch der ganze Ernst der Kunst des sittlichen Lebens sich von dem freien und ungebundenen Spiel unterscheidet, welches andere Künste in ihrem Gebiete zwar nicht fordern, aber gestatten! Gleichwohl muß es, hier, wo weder der Inhalt der ethischen Urtheile, noch die Natur der übrigen Künste als bekannt vorausgesetzt werden können, genügen, wenigstens noch an ein paar möglichen Einwürfen zu zeigen, wie die Ethik als die Wissenschaft von dem absoluten Werthe des Wollens sammt dem aus ihm hervorgehenden Handeln durch das Festhalten an diesem ihrem Gegenstande immer wieder im Stande sein wird, sich aus zufälligen oder absichtlich angelegten Verwickelungen herauszuarbeiten.

Zuerst also: es ist oben (S. 12) aufmerksam gemacht worden auf die Verwandtschaft des Angenehmen mit dem Schönen; mit

*) Daß das ethische Urtheil weiter reicht als der Begriff des Sollens, der Pflicht, beweist die Thatsache, daß, obwohl Niemand von einer Sittenlehre für die Thiere sprechen wird, doch Gutmüthigkeit oder Bosheit, Treue, Falschheit u. s. w. auch an den höheren Thierclassen Gegenstand einer nicht blos nach logischen Unterschieden sich richtenden Auffassung sind. Daß aber vollends der Begriff des Sollens noch nicht identisch ist mit dem der moralischen Selbstnöthigung, beweisen die Urtheile der Kinder, die oft sehr wohl bemerken, was anders zu thun schuldig sind, ohne deshalb sich selbst verpflichtet zu fühlen. Diese Bemerkungen sollen nur vorläufig darauf aufmerksam machen, daß zwischen den Principien und den Spitzen des Baues, in welche die Anwendung jener hinausläuft, mehr als eine Vermittelung liegen muß, die die Wissenschaft nicht überspringen darf.

dem Zugeständniß, daß, falls es gelänge, das, was an dem Angenehmen vorgezogen wird, von der bloßen Empfindung zu sondern und seinen eigenen Verhältnissen nach aufzufassen, dadurch die Empfindung des Angenehmen sich verwandeln würde in die beurtheilende Auffassung desselben als eines Schönen. Töne, Gestalten, Farben sind eben deshalb Gegenstand einer ästhetischen Beurtheilung, weil sich die Verhältnisse derselben abgesondert von der bloßen Empfindung bestimmt nachweisen und sich somit angeben läßt, was eigentlich daran gefällt. Bei den Geschmacks- und Geruchsempfindungen will etwas Aehnliches nicht gelingen. Niemand hat noch im Ernste versucht, die Gastronomie als ein Capitel der Aesthetik abzuhandeln. Gesetzt nun, aus dem Scherze, die Genußlehre des Essens in eine Kunstlehre zu verwandeln*), würde Ernst, gesetzt, es gelänge, die Verhältnisse des Schmeckbaren eben so objectiv zu bestimmen, wie die Verhältnisse des Hörbaren, würde nun wohl daraus eine Gefahr für die Ethik drohen? Nicht die geringste; diese Vermehrung der bekannten Gebiete des Schönen würde das eigenthümliche Gebiet der Ethik eben so wenig beschränken oder erweitern, als dieses durch das Vorhandensein der Musik, der Malerei, der Poesie u. s. w. geschieht. Oder meint man etwa, daß die ethische Beurtheilung sich ändere, oder wegfallen würde, wenn der Mensch keine Ohren hätte, um die Unterschiede des Harmonischen und Disharmonischen in den Tönen aufzufassen?

Dennoch läßt sich einer solchen Frage noch eine andere Seite abgewinnen, durch folgende Reflexion. Die Person ist nicht blos wollend, sondern auch denkend, empfindend; (es giebt ein Mehr und Minder der Einsicht, der Kenntnisse, des Scharfsinns u. s. w.; einen solchen oder andern Rhythmus des Empfindens, so oder anders sich charakterisirende Neigungen u. s. w.); die gesellschaftliche Person hat überdies Prädicate, die aus ihrer Stellung in der Gesellschaft herrühren (Macht, Ehre, Ansehen u. s. f.), der Mensch endlich solche, die sich auf seinen Leib beziehen (Gesundheit, Kraft, Gewandtheit, Wohlgestalt sammt ihren Gegentheilen und Abstufungen). Diese Prädicate können, das läßt sich nicht leugnen, zum großen Theil Subjecte eines ästhetischen Urtheils werden;

*) A. Anthus Vorlesungen über Eßkunst. Leipz. 1838.

zwar in manchen Fällen sehr leicht, aber niemals ohne nachtheilige Folgen. Wenigstens in Beziehung auf die ethischen Ideen würde es, falls es deren mehrere gäbe, deren jede unabhängig von den übrigen ihre specifische Bedeutung hätte, gewiß nicht schicklich sein, von ihnen aus durch Abstraction nach und nach die Idee des Guten zu bilden, aber für diesen allgemeinen Begriff des Guten müsste von der specifischen Bedeutung abstrahirt werden müssen, durch welche die Ideen sich als die Principien eines gerade so und nicht anders bestimmten Urtheilens ankündigen; es würde nichts übrig bleiben als der allgemeine Gegensatz des Guten gegen das Nützliche, Lustbringenden, Angenehmen, sammt der Unterscheidung desselben von dem Scheinen; die Hauptfrage aber, welcher Wille gut oder nicht gut sei, würde dabei ganz unbeantwortet bleiben. Gerade diese Verwechselung des allgemeinen Gegensatzes des Guten gegen das Nützliche u. s. w. mit dem bestimmten Inhalte der ethischen Beurtheilung erregt wohl meistentheils den Schein, als könne die Ethik ohne Einheit des Princips nicht bestehen. Eine Täuschung, die sogleich verschwindet, wenn man den Umfang eines wissenschaftlichen Gebietes nicht mit demjenigen verwechselt, was innerhalb dieses Gebietes auf Beachtung oder Gehorsam ein Recht hat. Diesen Schein, eine Mehrheit einander coordinirter Principien anzuerkennen und vollständig zu entwickeln, verdankt die Ethik der Schule zum Theil auch jene Dürftigkeit, die von dem sittlichen oder unsittlichen Erscheinungen des Lebens und der Geschichte so sehr absticht. Daß jede einseitige sittliche Beurtheilung schon den einzelnen Handlung und noch mehr eines Charakters, eines Volkes, einer zusammengehörigen Reihe historischer Begebenheiten unzureichend ist, schon diese Thatsache führt auf die Vermuthung, es möge wohl mehreren Quellen der sittlichen Beurtheilung geben, die bei der Bestimmung des Gesammturtheiles gleichmäßig berücksichtigt sein wollen, und enthält eine deutliche Mahnung, der freien Entwickelung der Wissenschaft nicht gleich von vorn herein durch das Axiom: es dürfe nur Ein Princip geben, hemmend in den Weg zu treten.

Wichtiger, als bei diesen Fragen zu verweilen, die sich später von selbst beantworten wird, ist es vorläufig zu überlegen, auf welchem Wege man sich der Ideen werde bemächtigen können.

frage: welcher Wille ist gut, welcher schlecht? ist übereinstimmend mit dem S. 17 ff. Gesagten keine andere Antwort möglich, als die in der Nachweisung derjenigen bestimmten Willensverhältnisse liegt, an deren reine und begierdelose Auffassung sich ein unmittelbares und willenloses Urtheil des Beifalls und Mißfallens, der Billigung und der Mißbilligung knüpft. Diese Willensverhältnisse in Begriffen aufgefaßt und zusammengenommen mit dem in ihrer Auffassung hervortretenden Urtheil würden der Maaßstab der Beurtheilung jedes wirklichen Wollens sein; unabhängig von den concreten Erscheinungen des Lebens, würde jedes dieser Verhältnisse in ein Bild zusammentreten, welches in seiner ganzen Reinheit gedacht, ein Musterbild des Wollens wäre, ein Urbild der Vortrefflichkeit, welchem angemessen oder unangemessen der Wille einen solchen oder andern Werth oder Unwerth bekäme; der begriffsmäßige Ausdruck dieser Musterbilder würde mit Recht auf den alten ehrwürdigen Namen einer ethischen Idee Anspruch machen können; endlich die ethischen Ideen würden die wahren Principien der Ethik sein, und die Lehre von den Ideen ist nothwendig derjenige Theil der Wissenschaft, welcher erst bestimmt sein muß, ehe sich irgend eine andere Frage auf dem ethischen Gebiete auch nur aufwerfen läßt.

Die Forderung, die Ideen als die Principien der Beurtheilung nachzuweisen, enthält ferner nicht die geringste Entscheidung darüber, ob es nur eine oder ob es mehrere Ideen gebe, sondern es muß sogleich hier ausgesprochen werden, daß, wie es sich damit verhalte, ganz und gar von dem Gange der Untersuchung selbst abhängt. Die Befürchtung wenigstens, daß bei einer Mehrheit der Ideen etwas fehlen würde an der systematischen Abrundung der Wissenschaft, ist weder gegründet; denn ein System, d. h. ein zusammenhängendes und zusammenstimmendes Ganze einer Mehrheit von Theilen könnte sich bei einer Mehrheit der Principien eben so regelmäßig entwickeln, wie dies etwa von einem Principe aus geschehen könnte; noch hat sie als Einwurf irgend eine Bedeutung, weil sich überhaupt bei keiner wissenschaftlichen Untersuchung der Gehalt der Principien nach einer voraus angenommenen Form des Systems, sondern dieses nach jenem zu richten hat. Eine Einheit aber erkünsteln oder erzwingen, wo keine in der Natur der Sache liegt, ist

ist, abzusehen nicht nur von den verschiedenen Modificationen des Willens, seiner Entstehung, seiner Stärke, seinem Wachsen und Abnehmen, seiner Verflechtung mit dem buntfarbigen Anderen, was neben ihm im wirklichen Bewußtsein sich regt und es so oder anders bestimmt, sondern auch von der Wirklichkeit desselben, also auch davon, ob es der eigene oder ein fremder Wille sei, dem die Beurtheilung gilt. Nicht, daß ein Wille vorhanden ist und wirkt in der wirklichen Welt, kann einen Aufschluß geben über die Ideen; sondern der bloße Gedanke, das Bild eines Wollens, welches, wenn es wirklich wäre, als Nachbild das Lob oder den Tadel verdienen würde, die sich an das Urbild heften, ist festzuhalten, um an ihm zu prüfen, welcher Wille gut sei oder schlecht. Sich hineinversetzen muß die Ideenlehre unabhängig von der Erfahrung in die reinen Gedankenumrisse möglicher Willensverhältnisse, um die Stimme des Beifalls und Mißfallens zu vernehmen, der ihnen gebührt. So urtheilt sie nicht selbst, aber „sie macht urtheilen"; sie erfindet nicht, aber sie findet; und was sie findet, sucht sie rein und unvermischt mit fremdartigen Zusätzen, die das Urtheil bald nur verdunkeln, bald verderben, der auffassenden Betrachtung darzubieten. Wollte man nun in der Erwartung, daß sich mit dem reinen Gedanken irgend eines in Begriffen bestimmten Willensverhältnisses, welches überhaupt eine ethische Bedeutung hat, unmittelbar und ohne alle weitere Demonstration ein absoluter Beifall oder dessen Gegentheil einstellen werde, der nur anerkannt, nicht weiter bewiesen werden kann, dennoch den Charakter des Empirismus finden, so würde man wenigstens die Bedeutung der Worte ganz willkührlich ändern müssen. Für die allgemeinste und abstracteste Demonstration ist, um sich von ihrer Richtigkeit zu überzeugen, die Erfahrung des Zwanges nothwendig, welchen sie dem Denken anthut, und diese Erfahrung läßt sich nicht wieder von Neuem demonstriren; aber Niemand wird behaupten, daß deshalb etwa eine mathematische Wahrheit auf empirischem Wege gefunden sei. Ebenso, obgleich die Unmittelbarkeit der ethischen Billigung oder Mißbilligung nichts mit dem logischen Zwange gemein hat und der ästhetische Beifall überhaupt specifisch verschieden ist von der logischen Zustimmung, ist es, um des Urtheils inne zu werden, um sich davon zu überzeugen, unvermeidlich, daß man

Der Versuch, ihnen auf empirischem Wege nachzuspüren, würde ganz erfolglos sein. Denn gleichsam herumzugehen auf dem Markte des Lebens, zu fragen: was haltet ihr für gut? und aus den verschiedenen Antworten ein Resultat zusammenzulesen, welches bei den mancherlei Antworten, die man erhalten würde, etwa die durchschnittliche Ansicht darstellte, um dann dieses Resultat als Princip zu benutzen, würde den absoluten Maaßstab doch gar zu deutlich in die Unvollständigkeit, Veränderlichkeit, Mangelhaftigkeit und Beschränktheit der jetzt oder früher vorhandenen sittlichen Bildung hineinziehen heißen, als daß jemand ernsthaft diesen Weg einschlagen sollte. Oder wollte man wählen aus den so vorgefundenen Urtheilen, so setzte diese Wahl schon einen von dem empirisch Gegebenen unabhängigen Maaßstab voraus, so daß jenes empirische Verfahren nur die Probe, nicht die Quelle für die Bestimmung der Ideen wäre. Selbst der Versuch, die Ideen als ein factisch Vorhandenes aus dem eigenen Bewußtsein über einzelne concrete Fälle zu entnehmen, die Empirie der Selbstbeobachtung und Selbstauffassung zur Erkenntnißquelle derselben zu machen, würde sie ebenfalls der Unsicherheit und Veränderlichkeit dieses empirischen Stoffes aussetzen. Denn in dem eigenen Bewußtsein spricht das Gewissen nicht immer gleich deutlich und gleich stark; in dem eigenen Bewußtsein wohnen die bösen wie die guten Gedanken; die successive Entwickelung des geistigen Lebens bringt zwar überall ein mannigfaltiges Vorziehen und Verwerfen zum Vorschein, aber das Kennzeichen, daß ein im eigenen Bewußtsein sich factisch geltend machendes Vorziehen und Verwerfen auch wirklich auf das wahrhaft Vorzügliche und Verwerfliche gehe, darzubieten, ist das bloße Factum des empirischen Vorziehens und Verwerfens und die Vergleichung desselben untereinander, ohne einen schon stillschweigend zu Grunde liegenden Maaßstab nicht im Stande. Ueberhaupt liegt es in dem Begriffe einer ethischen Idee, daß sie auf empirischem Wege ganz und gar nicht gefunden werden kann; denn was (nicht blos als allgemeiner Begriff, sondern) als ein Musterbild über allem Gegebenen, welches in den Umfang seines Begriffs fällt, gleichmäßig steht, kann seinen Inhalt nicht aus der empirischen Auffassung dieses Gegebenen entlehnen. Darin liegt nun die Aufgabe einer Construction der Ideenlehre, und die erste Bedingung einer solchen

ist, abzusehen nicht nur von den verschiedenen Modificationen des Willens, seiner Entstehung, seiner Stärke, seinem Wachsen und Abnehmen, seiner Verflechtung mit dem mannichfaltigen Anderen, was neben ihm im wirklichen Bewusstsein sich regt und so oder anders bestimmt, sondern auch von der Wirklichkeit desselben, also auch davon, ob es der eigene oder ein fremder Wille sei, beim die Beurtheilung gilt. Nicht, dass ein Wille vorhanden ist und wirkt in der wirklichen Welt, kann einen Aufschluss geben über die Ideen; sondern der bloße Gedanke, das Bild eines Wollens, welches, wenn es wirklich wäre, als Nachbild das Lob oder den Tadel verdienen würde, die sich an das Urbild heften, ist festzuhalten, um an ihm zu prüfen, welcher Wille gut sei oder schlecht. Sich hineinversetzen muß die Ideenlehre unabhängig von der Erfahrung in die reinen Gedankenmomente möglicher Willensverhältnisse, um die Stimme des Beifalls und Missfallens zu vernehmen, der ihnen gebührt. So urtheilt sie nicht selbst, aber „sie macht urtheilen“; sie erfindet nicht, aber sie findet; und was sie findet, sucht sie rein und unvermischt mit fremdartigen Zusätzen, die das Urtheil bald zur Verdunklung, bald zur Verderbung, der auffassenden Betrachtung darzubieten. Wollte man nun in der Erwartung, dass sich mit dem reinen Gedanken irgend eines in Begriffen bestimmten Willensverhältnisses, welches überhaupt eine ethische Bedeutung hat, unmittelbar und ohne alle weitere Demonstration ein absoluter Beifall oder dessen Gegentheil einstellen werde, der nur anerkannt, nicht weiter bewiesen werden kann, dennoch den Charakter des Empirismus finden, so würde man wenigstens die Bedeutung der Worte ganz willkührlich ändern müssen. Für die allgemeinste und abstracteste Demonstration ist, um sich von ihrer Richtigkeit zu überzeugen, die Erfahrung des Zwanges nothwendig, welchen sie dem Denken anthut, und diese Erfahrung lässt sich nicht wieder von Neuem demonstriren; aber Niemand wird behaupten, dass deshalb etwa eine mathematische Wahrheit auf empirischem Wege gefunden sei. Ebenso, obgleich die Unmittelbarkeit der ethischen Billigung oder Missbilligung nichts mit dem logischen Zwange gemein hat und der ästhetische Beifall überhaupt specifisch verschieden ist von der logischen Zustimmung, ist es, um des Urtheils inne zu werden, um sich davon zu überzeugen, unvermeidlich, dass man

erfahre, daß hier wirklich ein Urtheil sich ankündigt, dessen Inhalt (der Beifall und das Mißfallen) sich nicht weiter beweisen läßt; aber diese Anerkennung eines in seiner Geltung und Bedeutung nicht weiter Vermittelten ist keine Ableitung dieser Bedeutung aus der Erfahrung, wo dann jedes beliebige Urtheil der Rohheit, der Leidenschaften, der Verderbtheit ebenfalls mit in Rechnung und Anschlag gebracht werden müßte. Bleibt diese Anerkennung aus, so ist allerdings die Möglichkeit abgeschnitten, sich über sittliche Grundsätze zu verständigen; aber es ist längst bekannt, daß sich über Principien nicht streiten läßt, weil die Entscheidung jedes Streites schon eine gemeinsame Anerkennung der Principien voraussetzt; und wenn es auch seine vollkommene Richtigkeit hat, daß die Ethik als Wissenschaft, indem sie die Anerkennung gewisser Grundbestimmungen in Form eines Urtheils erwartet und sogar fordert, nicht nur dem Wollen, sondern auch der Beurtheilung des Wollens normirend gegenübertritt, so ist doch dies nicht ein Vorwurf der Anmaßung oder ein Einwand, sondern darin liegt eben die Aufgabe der Ethik, das Urtheil zu bilden und wo nöthig zu berichtigen, damit das gebildete Urtheil das wirkliche Wollen und Handeln regieren und beherrschen könne. Die Ethik kann nicht nur, sie muß sogar warten, bis die Anerkennung der Ideen sich einstellt; ihr ist nicht gegeben zu zwingen; aber sie darf erwarten, daß der durch Vorurtheil und unedle Neigungen nicht getrübte Blick empfänglich sein werde für die Urbilder, die sie der Auffassung vorzulegen die Bestimmung hat. So allein kann sie dem vorbildenden, idealen Charakter entsprechen, den sie nicht aufgeben kann, ohne ihre Natur zu verlieren, und zur bloßen Beobachtung, Beschreibung oder theoretischen Untersuchung herabzusinken.

Endlich aber liegt der Ideenlehre als der nothwendigen Grundlage aller übrigen ethischen Bestimmungen ob, nicht nur die Urbilder des Wollens in ihrer idealen Reinheit aufzufassen, sondern auch in der Construction derselben mit der Sorgfalt zu verfahren, die, falls sich eine Mehrheit von Ideen finde, die Frage nach der Vollständigkeit der Reihe nicht aus dem Auge verliere. Irgendwo also, gleichviel ob als Regel für die Anlage der Construction, oder als Rechenschaft über dieselbe muß sich die Vollständigkeit derselben nachweisen lassen; und mit wem und

wie weit dies gelingt, wird der Versuch möglich sein, das Verhältniß der eigentlichen Sittenlehren nicht nur nicht ohne Nutzen, sondern auch ohne Lücke über die Ideenlehre zu entwickeln.

Für eine streng systematische Entwickelung würde es nun nach den bisherigen Bestimmungen nothwendig unmittelbar zu der Construction der Ideenlehre selbst fortzuschreiten. Für eine allgemeine Betrachtung aber über das Gebiet und die Aufgabe der Ethik ist es wenigstens zulässig, von dem gewonnenen Standpunkte aus einige vergleichende Blicke auf die Geschichte der Wissenschaft zu werfen, nicht blos um die gewonnenen Resultate und Aufgaben an ihr zu prüfen, sondern auch um über das Verhältniß der Ethik zu andern Theilen der Philosophie eine allgemeine Rechenschaft zu geben; da eine solche oder andere Bestimmung dieses Verhältnisses auf die eigene Gestaltung der Ethik von wesentlichem Einflusse sein muß.

III. Historische Vergleichungen.

Es kann unmittelbar nach den ganz propädeutischen Betrachtungen, die das Vorige enthält, nicht die Absicht sein, auf den speciellen Inhalt auch nur der wichtigeren ethischen Systeme einzugehen; die dazu erforderlichen Vergleichungspunkte könnte nur die ausgeführte Wissenschaft darbieten. Vielmehr handelt es sich zunächst nur darum, die Ausgangspunkte zu zeigen, von welchen aus sie zu der Aufgabe der Ethik hingetrieben wurden, die Art, wie sie dieselbe auffaßten, und die Form, in welcher sie demgemäß die Principien derselben zu bestimmen suchten. Dabei darf als allgemein zugestanden vorausgesetzt werden, daß erst da, wo die Thatsache eines der Sinnesart und Handlungsweise geltenden Vorziehens und Verwerfens zum Object einer begriffsmäßigen Reflexion wird, von Versuchen einer wissenschaftlichen Ethik die Rede sein könne. Daß nämlich diese Thatsache früher vorhanden war, als die Reflexion über dieselbe, daß die Religion, die Gesetzgebung, die Poesie, die Volkssitte weit

solcher Unterscheidungen des Guten und Bösen, des Löblichen und Schädlichen aufgestellt und anerkannt hatten, als die Philosophie sich ihrer bemächtigte, um sie entweder auf genau bestimmte Begriffe zurückzuführen oder auch zu erweitern, umzubilden und zu berichtigen versuchte; das lehrt die Geschichte der Philosophie deutlich genug, um es hier übergehen zu können. Eben so bekannt ist, daß die ältesten speculativen Versuche bis herab auf Sokrates einen vorherrschend theoretischen Charakter hatten; und die fragmentarischen Bestimmungen über das Gute überhaupt oder selbst einzelne ethische Begriffe, die sich bei Heraklit, Empedokles, den Pythagoreern, Demokrit u. A. finden, haben, so weit sie uns durch Ueberlieferung bekannt sind, obgleich sie mit der ganzen Lebensansicht dieser Männer eng zusammenhingen, doch vielmehr den Charakter gelegentlicher Bemerkungen, als einer systematisch angelegten Untersuchung.

Es ist daher nur der Ausdruck einer durch das ganze Alterthum anerkannten Thatsache, wenn Diogenes der Laertier (III, 56) sagt, daß Sokrates die Ethik als die zweite Person in die Philosophie eingeführt habe. Denn von ihm an begannen die ersten umfassenden Bestrebungen, das Gute zum Gegenstande wissenschaftlicher Begriffsbestimmungen zu machen. Dabei ist es für die Stellung der Ethik zu anderen Theilen der Philosophie nicht unwichtig, zu bemerken, daß bei Sokrates und den Sokratikern der Begriff des Guten nicht aus einem anderen Gebiete der Untersuchung entlehnt wird, sondern im Gegensatze zu der gesinnungslosen Klugheits- und Genußlehre der Sophisten sich mit unmittelbarer Evidenz als ein eigenthümlicher Anfangspunkt geltend macht; sodann ist es eben für den Anfang der Reflexion über diesen Begriff charakteristisch, daß die wesentliche Bemühung des Sokrates und noch mehr des Plato darauf gerichtet ist, den Begriff des Guten zuerst wenigstens von der Verwickelung mit den Begriffen der Lust und des Nützlichen, die ihn verdunkelt und verwirrt, zu befreien. Wie weit es nun dem Sokrates selbst damit gelungen sei, läßt sich wohl schwerlich vollkommen genau bestimmen; jedenfalls scheint es zu viel behauptet, wenn man ihm, gestützt auf Xenophon's Denkwürdigkeiten eine solche Verwechselung des Guten mit dem Nützlichen Schuld giebt, daß die ganze Bedeutung des Guten für ihn durch den Begriff

eines mehr Versuchenden, als abschließenden Denkens. Denn es kommt weder zu einer ganz klaren Sonderung des Angenehmen von dem Schönen, noch zu einer solchen Bestimmung des Guten, in der eine Hinweisung auf den Inhalt dieses Begriffs enthalten wäre. Zwar erhebt sich gegen jeden Versuch, das Gute in der Lust untergehen zu lassen, und gegen jeden noch so scheinbaren Einwurf, der auf die Schwierigkeit genauer logischer Unterscheidungen gestützt, die eigenthümliche Bedeutung des Guten in Gefahr bringen könnte, bei ihm immer wieder die unerschütterliche Ueberzeugung: daß es unvernünftig sei zu behaupten, es gebe nichts Schönes und Gutes, als nur in der Lust, und den müsse man schlecht nennen, der Schmerz habe, gut aber den, der Lust, und zwar je mehr Lust, desto besser (Phileb. 55 a); aber darüber, was das Gute sei, kommt es doch zu keiner gleichbleibenbenden inhaltvollen Entscheidung, sondern es bleibt immer bei den formalen Merkmalen, das Gute sei das Genügende, Vollendete, Voraussetzungslose, oder das aus der Schönheit, dem Maaße und der Wahrheit Gemischte, oder endlich das, was als die Sonne im Reiche der Ideen, das Sein an Würde und Macht noch überragend, dem Seienden das Sein und dem Erkannten das Erkanntwerden verleihe (Rep. VI, 505 ff.). Vorzugsweise in dieser letzten Bestimmung verräth sich eine Verwickelung, welche, so wichtig sie für das platonische System als solches ist, doch eine wesentliche Veranlassung war, daß der natürliche Fortschritt ethischer Untersuchungen lange Zeit aufgehalten wurde. Offenbar nämlich fällt für Plato die unmittelbare Gültigkeit des ethischen Urtheils, der Begriff des wandellos Guten und Schönen zusammen mit der Realität dessen, was dieser Begriff bezeichnet; der absolute Werth des Guten hat für ihn unmittelbar die Bedeutung der absoluten Setzung, des Seins: denn das Gute kann erkannt, in Begriffen bestimmt werden; wie aber, fragt Plato, sollte das, was nicht ist, erkannt werden können? (Rep. V, 476 e). Indem dadurch die Idee des Guten, möge sie nun Plato für identisch gehalten haben mit der Gottheit oder nicht, eine wesentlich metaphysische Bedeutung erhielt, lag darin für seine Ethik der Grund, daß sie sich wesentlich als Güterlehre ausbildete. Er konnte, wenn die objective Realität des Guten, die Idee des Guten als ein Seiendes, als das allem Uebrigen das Sein Ertheilende

aufzufassen und zu bestimmen, für die Feststellung der ethischen Grundbegriffe die höchste Aufforderung und zugleich die beste Gelegenheit dar. Daher sehen wir Plato fortwährend bemüht, die Entscheidung über das, was das Gute sei, nicht in veränderlichen Neigungen, sondern in einem gleichbleibenden, durch die unveränderliche, über jeden Wechsel erhabene Natur seines Gegenstandes bestimmten Begriffe zu finden. Mit einem bei weitem höheren Grade von Umsicht und Scharfsinn, als Sokrates, ringt er darnach, nicht nur den Unterschied, sondern den Gegensatz des Guten gegen die Lust (ἡδονή) in Begriffen festzustellen. Die drei Hauptstellen, wo er diese Untersuchung ausführt (Protag. 352 ff. Gorg. 494 ff. und Phileb. 20—66), lehren trotz mancher schwankenden Bestimmungen im Einzelnen, im Ganzen deutlich, daß die Abhängigkeit der Lust von der Begierde ihm vollkommen klar war, im Gegensatze zu dem Guten, welches, dem Wechsel der Begierden nicht ausgesetzt, das Genügende, und in sich selbst Vollständige (ἱκανόν, τέλεον) zu sein Anspruch mache. Eben so tritt für ihn das Gute in eine Reihe mit dem Schönen (besonders Phileb. 64 d. e.) und erscheint somit als Gegenstand einer solchen Beurtheilung, die wir früher mit dem Namen des ästhetischen Urtheils bezeichnet haben. Auch die Verwandtschaft des Schönen mit dem eigentlich Angenehmen, aber auch zugleich der Mangel eines unterscheidenden Merkmals verräth sich bei ihm in der Aussonderung der reinen Lust (ἡδονὴ καθαρά), welche durch eine nicht ins Bewußtsein kommende Begierde*), durch eine schmerzlose Befriedigung charakterisirt und deren Gegenstand nicht in Beziehung auf Anderes schön sei, sondern eigenthümliche Lust enthalte; wo denn beispielsweise der unreinen und gemischten Lust, wie sie sich in der Schadenfreude, dem Vergnügen am Lächerlichen und an tragischen Gegenständen zeigt, das reine Wohlgefallen an Tönen, Gestalten und Farben entgegengesetzt wird. Dennoch tragen diese Untersuchungen, durch welche Plato den Weg der Feststellung ethischer Grundbegriffe betrat, das Gepräge

*) ὅσα τὰς ἔνδειας ἀναισθητους ἔχοντα καὶ ἀλύπους τὰς πληρώσεις αἰσθητάς. Phileb. 51 b. Die ἔνδεια ἀναίσθητοι werden nur der Consequenz wegen eingeführt, da im Gorgias jede ἡδονή auf eine vorausgehende ἔνδεια und ἐπιθυμία bezogen wird.

Ethik in den Eudämonismus, der Sittenlehre in eine Glückseligkeitslehre; und es ist nicht schwer nachzuweisen, wie Aristoteles, weit entfernt die Mängel des Plato da, wo es am nöthigsten war, zu ergänzen, die Grundbegriffe der Ethik nach dieser Seite hin bei weitem mehr verwickelte, als entwickelte.

Aus der ganzen Anlage der ethischen Untersuchung bei Aristoteles (Eth. Nic. 1, 1. 2.) in ihrer genauen Verbindung mit dem Begriffe des Begehrens, von welchem ihm der des Guten abhängt (de anim. III, 10), geht sogleich hervor, daß ihm das Gute mit noch größerer Entschiedenheit, als dem Plato, etwas dem Begehren gegenständlich Gegenüberstehendes ist, ein Object der Begehrung, welches sich als der Zweck, als das, um dessenwillen begehrt und gehandelt wird (τὸ οὗ ἕνεκα) darstellt. Das nun, um dessen willen alles Uebrige gewollt und begehrt wird, ist das höchste Gut, und es muß ein höchstes Gut, ein Gut schlechthin geben, weil sonst für das Begehren eine ungereimte unendliche Reihe entstände (Eth. Nic. 1, 2.). Daß das höchste Gut in die Glückseligkeit (εὐδαιμονία) gesetzt wird (ebendas. c. 7), ist nur die unmittelbare Folge der stillschweigenden Voraussetzung, daß Alles unter dem Gesichtspunkte des Gutes begehrt werde; wird diese Bestimmung streng festgehalten, so liegt darin, weil ein von dem Begriffe der Glückseligkeit unabhängiger Maaßstab der Entscheidung über das, was zur wahren Glückseligkeit gehöre, in diesem Zusammenhange noch nicht vorhanden ist, die allgemeine Folge: daß die Befriedigung der Begierde und der daraus resultirende Zustand (die Glückseligkeit) das allgemeine Maaß der sittlichen Vollendung sei. Dieser Consequenz sucht nun freilich Aristoteles zu entgehen; aber die Mangelhaftigkeit jener Grundbestimmung wirkt unvermeidlich auf die übrigen allgemeinen Bestimmungen über das Ethische bei ihm ein. Zuerst nämlich entsteht die Frage: was für einen Inhalt denn jener Begriff der Glückseligkeit habe? und die natürliche Antwort darauf wäre: daß dieser Inhalt an sich unbestimmbar sei und ganz und gar von der Richtung der Begierden abhänge, um deren Befriedigung es sich handle*). Deshalb ist es auch bei Aristoteles gar

*) Spuren dieser Consequenz finden sich in der Polemik gegen die platonischen Bestimmungen der Lust, daß sie ἀόριστος, κίνησις, ἀτελής, in sich

feststand, das Gute nicht unmittelbar suchen in der Beschaffenheit des Willens, sondern es mußte ihm zunächst als Object, als Gegenstand des Willens erscheinen, als das, welches sich aneignend der Wille selbst gut und selig werde. Dies beweist die ganze Untersuchung über das Gute im Philebus, deren Zielpunkt die obwohl schwankende Bestimmung einer Rangordnung der Güter ist, um deren willen ein solches oder anderes Streben selbst gut genannt werden könne. Natürlich bekommt dadurch für Plato der Tugendbegriff, so sorgfältig er auch den Theilen der Tugend, sowie der gegenseitigen Beziehung dieser Theile auf einander und zu der Einheit des sittlichen Lebens nachspürt, eine von der Beziehung des Willens auf das objective und außer ihm vorhandene Gute abhängige Bedeutung. Daher auch die Tugend, wo der allgemeine Begriff derselben zur Sprache kommt, weniger als eine bestimmte Beschaffenheit des Wollens, sondern vielmehr als ein Gesammtzustand der Seele aufgefaßt wird (Gorg. 506 e. Rep. I, 353; IV, 444 e).

Läßt sich nun das Urtheil über die Art, wie Plato sich der Principien der Ethik zu bemächtigen suchte, dahin zusammenfassen: daß er durch den Versuch einer strengen Scheidung des sittlichen Werthes vom Glück, des Ethischen von der Befriedigung der Begierde zwar den ersten nothwendigen Schritt zur wahren Ethik gethan, aber dennoch den eigentlichen Gegenstand der ethischen Beurtheilung, das Wollen sammt dem daraus hervorgehenden Handeln, verfehlt oder wenigstens nur stillschweigend vorausgesetzt habe, ohne es als wesentlichen Beziehungspunkt bestimmt an die Spitze der ganzen Untersuchung zu stellen, und von hier aus dem Inhalt der Idee des Guten nachzuspüren, so erhellt zugleich, daß, falls dieser Mangel nicht mit der nöthigen Schärfe verbessert wurde, darin eine Veranlassung zu immer größeren Verwickelungen lag, die, wo nicht eine von der Form der Wissenschaft unabhängige sittliche Gesinnung dem Uebel vorbeugte, die eigentliche Aufgabe der Ethik dem Gesichtskreise des Untersuchenden ganz entrücken konnten. Eben darin nämlich, daß als die ursprüngliche Form der Ethik die einer Güterlehre, als der die Ethik beherrschende Begriff der des ἀγαθόν mit seiner zwischen dem Begriffe des Gutes und des Guten schwankenden Zweideutigkeit aufgefaßt wird, liegt der Keim der Verwandlung der

haupten, der sich erinnere, wie stark wir uns nur Einiges zu erwähnen, das blos geniessende Leben (βίος ἀπολαυστικός), wie es die Thiere führen, verwirfe, wie wenig er überhaupt für den Menschen eine andere Glückseligkeit kennt, als welche in der vernünftigen Thätigkeit besteht, und wie er das wissenschaftliche Leben als den wahren Ausdruck einer fast über das menschliche Loos erhabenen Glückseligkeit mehr als einmal erhebt (z. B. Eth. Nic. VII, 13. X, 3. 5). Nur verdankt er diese höhere Richtung seiner Sittenlehre der stillschweigenden, in den ersten Grundbegriffen nicht enthaltenen Voraussetzung eines über die Begierde erhabenen Maaßstabes, keineswegs aber der consequenten Entwickelung der von ihm aufgestellten Grundbegriffe selbst. Daher denn auch, kurz gesagt, seine Ethik, eben weil sie in den Begriff des höchsten Gutes (bonum) den Begriff des Guten (honestum) mit hereinzieht, im Ganzen den Charakter einer sich mit sich selbst im Kreise drehenden Güterlehre hat. Es verräth sich dies schon dadurch, daß, obgleich der Begriff der ἀρετή von dem der εὐδαιμονία abhängig ist, er doch fühlt, daß er sich an die Entwickelung des Tugendbegriffs halten müsse, um der Glückseligkeit einen bestimmten Inhalt zu verschaffen (Eth. Nic. I, 13); es tritt aber ganz unverkennbar da hervor, wo er mehr als einmal auf die Frage stößt, ob es denn nicht eben so ein scheinbares und falsches, wie ein wahres Gut gebe, und ob nicht jede Thätigkeit ihre Lust habe, so daß der guten Thätigkeit eine gute, der schlechten aber eine schlechte Lust folge und sie begleite. Diese Fragen, die auf Thatsachen beruhen, deren Anerkennung sich Aristoteles als ein ehrlicher Empiriker nicht entziehen konnte, weisen nämlich deutlich auf einen von der Genüge, die die Thätigkeit verschafft und in sich trägt, verschiedenen, ihr möglicherweise entgegengesetzten Maaßstab der Beurtheilung hin; diese Beurtheilung der Thätigkeit geht aber dann nicht mehr aus von der Abschätzung der Lust und Genüge, die sie verschafft, sondern diese sammt der Thätigkeit wird beurtheilt durch das Prädicat: gut oder schlecht. Hier hilft nun keineswegs die Berufung auf die εὐδαιμονία, und Aristoteles muß auch wirklich, da wo jene Fragen ihm in den Weg treten, zu der fast naiven Bestimmung seine Zuflucht nehmen: gut sei, was der Gute dafür erkläre, schlecht aber, was der

nichts Zufälliges, daß er allgemein durchgreifende Bestimmungen über das Ethische ablehnt (Eth. Nic. 1, 3.), sondern er muß sich nicht blos für die Anwendung, sondern ganz eigentlich für die Grundlegung der Ethik auf die menschliche Natur beschränken, um relativ für sie den Inhalt der εὐδαιμονία zu bestimmen. Das menschliche Gut aber wird bestimmt durch die charakteristischen Merkmale der menschlichen Natur, durch das Werk, welches der Mensch als Mensch ausführt, und das ist ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον; darin besteht die eigenthümliche Tüchtigkeit (ἀρετή) des Menschen; ἕκαστον δὲ εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται· εἰ οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν. (Eth. Nic. I, 7, 15.) Was also nothwendig im Begriffe dieser Tüchtigkeit, der Tugend liegt, eine gewisse Beschaffenheit des Wollens und des dadurch bedingten Handelns, das ist nicht selbst und unmittelbar der Gegenstand der Werthbestimmung, sondern es ist Mittel zum Zwecke der εὐδαιμονία, oder vielmehr der Ausdruck der Art, wie sich die εὐδαιμονία erzeugt und vollendet; immer aber liegt darin für die Rangordnung der Begriffe eine Unterordnung des Tugendbegriffs unter den Güterbegriff. Diese Unterordnung spricht sich nicht nur mittelbar dadurch aus, daß Aristoteles zum glückseligen Leben ganz consequent eine nicht in der Gewalt des Handelnden stehende Verknüpfung äußerer günstiger Umstände verlangt, sondern auch unmittelbar darin, daß besonders hervorgehoben wird, das Lob sei nicht der höchste Ausdruck der Werthschätzung, sondern das εὐδαιμονίζειν und μακαρίζειν; daher das Lob der Tugend gehöre, die Glückseligkeit aber ehrwürdig und vollkommen sei (ἡ εὐδαιμονία τῶν τιμίων καὶ τελείων. Eth. Nic. I, 12).

Daß nun Aristoteles in der consequenten Verfolgung dieses obersten Begriffs der Glückseligkeit zu einem unsittlichen Hedonismus herabgesunken sei, wie wir ihn etwa bei den Sophisten und der cyrenaischen Schule ausgebildet finden, wird Niemand be-

haltungslos und unvollendbar sei (Eth. Nic. X, 2—4). Dem Aristoteles fehlt der Gegensatz des Guten gegen die Lust, den Plato in Begriffen zu fixiren gestrebt hatte; die Lust vollendet ihm die auf das Gut gerichtete Thätigkeit, verhält sich wie Frucht zur Blüthe, als das οὗ ἕνεκα in letzter Instanz.

ernsten sittlichen Geiste hervorgegangene Ethik nicht mehr im Zusammenhange vorliegt; doch nicht schwer zu sehen, wie der wissenschaftlichen Form derselben die Unsicherheit über den eigentlichen Gegenstand der ethischen Beurtheilung in den Weg getreten ist. Zwar das Gefühl der Nothwendigkeit, das Sittliche von seiner Unterordnung unter die Befriedigung des Begehrens zu befreien, spricht sich im Allgemeinen auf das entschiedenste bei ihnen aus. Gut (ἀγαθόν) ist alles, was Tugend ist oder an der Tugend Theil hat; die Tugend ist vorzuziehen, um ihrer selbst willen und nicht wegen Furcht oder Hoffnung oder irgend eines anderen außer ihr (Diog. L. VII, 189); die Lust ist etwas nur hinzukommendes (ἐπιγέννημα); das sittliche Handeln kann nicht von der Rücksicht auf sie ausgehen, und obgleich die εὐδαιμονία der Ausdruck des Gemüthszustandes ist, der dem Weisen als solchem zukommt, so ist doch die Bedeutung derselben ganz und gar abhängig von dem Begriff der Tugend. Wenn daher, wie Kant*) es kurz und treffend ausdrückt, „der Epikuräer sagte: sich seiner auf Glückseligkeit führenden Maxime bewußt sein, das ist Tugend, sagte der Stoiker: sich seiner Tugend bewußt sein, ist Glückseligkeit." Es kommt hierbei ganz wesentlich auf die Rangordnung dieser Begriffe an; bei Aristoteles fließen beide so ziemlich in einander, bei Epikur beherrscht der Begriff der Glückseligkeit den der Tugend, bei den Stoikern umgekehrt der der Tugend den der Glückseligkeit; und den Stoikern gebührt das Verdienst, in der Auffassung der Aufgabe der Ethik wieder zurückgelenkt zu haben auf die schon von Plato mit reinem Sinne vorgezeichnete Bahn**). Gleichwohl fehlt sehr viel, daß sie den eigentlichen Gegenstand der sittlichen Beurtheilung, das Wollen selbst, bestimmt hervorgehoben und von da aus eine regelmäßige Untersuchung

*) Krit. d. pr. Vern. Werke herausg. von Hartenstein Bd. IV, S. 230.

**) Die römische Sprache erleichterte die Darlegung der Amphibolie, die im Begriffe des ἀγαθόν (bonum) liegt, und den griechischen Schulen fortwährend anhängt. Wenn Cic. de fin. II, 14 sagt: honestum id intelligimus, quod tale est, ut detracta omni utilitate sine aliis praemiis fructibusque per se ipsum possit laudari, so wird es Niemanden einfallen, dieses honestum als ein Prädicat einer Sache, eines Gegenstandes aufzufassen.

Schlechte*); womit wir denn von der εὐδαιμονία, die mit dem Anſpruch zu beſtimmen, was das Gute ſei, auftrat, zu der Frage: welche εὐδαιμονία gut ſei? und ſomit in den Anfangspunkt der ganzen Unterſuchung zurückgewieſen ſind, um klar einzuſehen, daß es für die Ethik gar nichts hilft, unter Vorausſetzung des an ſich ganz unbeſtimmten Zweckbegriffs den Objecten des Wollens je nach ihrer Beziehung auf das Wollen einen Werth zu beſtimmen, um daraus den Werth dieſes Wollens ſelbſt abzuleiten.

Sowie es nun dem Ariſtoteles keineswegs gelungen war, die für die Ethik unentbehrliche Sonderung eines Vorziehens und Verwerfens, welches den Gegenſtänden der Begehrung gilt, von dem, welches unmittelbar auf den Werth dieſes Begehrens und Wollens ſelbſt geht, auf die ihr entſprechenden Begriffe zurückzuführen, ſo laſſen ſich die Folgen dieſer Verwickelung auch in den ſpäteren ethiſchen Syſtemen der Griechen nachweiſen. Für die Ethik des Epikur, wie ſehr auch der perſönlich mäßige Sinn deſſelben jede Maaßloſigkeit des Genießens zurückwies, bedarf es dafür keines beſondern Beweiſes; denn bei ihm tritt die Luſt ganz unverhüllt an die Spitze des Syſtems (Diog. Laert. X, 128. 129.) und wird nur geregelt durch die Rückſicht darauf, welches Handeln die nachhaltigſte Luſt verſchaffe; daher er auch, ohne das Princip aufzugeben, der geiſtigen Luſt den Vorzug vor der körperlichen ertheilt, weil dieſe, nicht auf den gegenwärtigen Augenblick beſchränkt, zugleich mit auf die Vergangenheit und Zukunft gehe (Diog. L. X, 137). Bei den Stoikern dagegen iſt es, obgleich uns ihre, aus einem

*) Z. B. Eth. Nic. III, 4. ἡ βούλησις δοκεῖ τοῖς μὲν τἀγαθοῦ εἶναι, τοῖς δὲ τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ. .. Εἰ δὲ δὴ ταῦτα μὴ ἀρέσκει, ὅρα φατέον, ἁπλῶς μὲν καὶ κατ' ἀλήθειαν βουλητὸν εἶναι τἀγαθόν, ἑκάστῳ δὲ τὸ φαινόμενον; τῷ μὲν οὖν σπουδαίῳ τὸ κατ' ἀλήθειαν εἶναι, τῷ δὲ φαύλῳ τὸ τυχόν; ... Καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τἀληθὲς ἐν ἑκάστοις ὁρᾷν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὤν· τοῖς πολλοῖς δὲ ἡ ἀπάτη διὰ τὴν ἡδονὴν ἔοικε γίνεσθαι. Ebenſo Eth. Nic. X, 5. δοκεῖ ἐν ἅπασι ταῖς τοιούτοις εἶναι τὸ φαινόμενον τῷ σπουδαίῳ (ἀγαθόν)· εἰ δὲ τοῦτο καλῶς λέγεται, καθάπερ δοκεῖ, καὶ ἔστιν ἑκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ ἀγαθὸς ᾗ τοιοῦτος, καὶ ἡδοναὶ εἶεν ἂν αἱ τούτῳ φαινόμεναι, καὶ ἡδεά, οἷς οὗτος χαίρει u. ſ. w. Vergl. Herbart analyt. Beleucht. des Naturrechts und der Moral S. 4.

ſchen dem Güterbegriffe und dem Tugendbegriffe darſtellt, eines Kampfes, der deshalb mit abwechſelndem Glücke geführt werden konnte, weil keinem von beiden Begriffen ſeine ihm mit dem andern vollkommen gleichmäßige Abhängigkeit von den Ideen nachgewieſen, ſondern dieſe fortwährend mehr ſtillſchweigend vorausgeſetzt und fragmentariſch geltend gemacht, als vollſtändig entwickelt wurden, ſo trat in der ſpätern Zeit der Pflichtbegriff in den Vordergrund der Ethik, deſſen erſte Spuren bei den Stoikern vorkommen, und von welchem nach ihrem Beiſpiele Cicero, deſſen römiſche, mit der Natur der Rechtsverhältniſſe vielfältig vertraute Denkart ſich hier kund giebt, bekanntlich den Titel zu einer ſeiner ausführlicheren ethiſchen Abhandlungen entlehnte. Die Veranlaſſung, daß die Behandlung der Ethik als einer Pflichtenlehre ſpäter beinahe die ausſchließlich herrſchende wurde, liegt in dem Einfluſſe, welchen das Chriſtenthum auf ihre Geſtaltung gewann. Wenn irgend etwas, ſo war das Chriſtenthum geeignet, der Ethik den richtigen Weg ihrer Ausbildung vorzuzeichnen. Denn unmittelbar, ohne irgend einen Umweg zu nehmen, bringt es auf die Geſinnung, auf den Willen; es ſucht das Gut nicht, wie die alte Welt, in den Werken und Thaten, in dem, was heraustritt in die Erſcheinung, ſondern in der Reinigkeit und Heiligkeit des Herzens, die man zwar erkennen kann an den Früchten, weil ein guter Baum gute Frucht, ein ſchlechter Baum aber ſchlechte bringt, deren eigener Werth aber nicht von der Tauglichkeit dieſer Früchte zu allerlei Zwecken abhängt, ſondern in ſich ſelbſt, auch da, wo ſie nicht eingreift in die Kette äußerer Veränderungen, unerſchütterlich gegründet iſt*). Für den Inhalt dieſer Geſinnung bot überdies die Idee Gottes, des Heiligen, Gütigen, Gerechten, Weiſen, Haltepunkte dar, die, an Vollſtändigkeit und Reinheit weit erhaben über die religiöſen Vorſtellungen und ethiſchen Grundbegriffe des Alterthums, faſt unmittelbar auf die ethiſchen Ideen ſelbſt führen konnten. Wenn gleichwohl das Chriſtenthum nicht zu einer ſolchen wiſſenſchaftlichen Ausbildung der Ethik führte, welcher gegenüber der Streit

*) Ueber dieſen ſittlichen Charakter des Chriſtenthums verdient nicht vergeſſen zu werden, was Kant Relig. innerh. der Grenz. d. bloß. Vern. IV. St. 1. Th. 1. Abſchn. (Werke Bd. VI, S. 339 f.) ſagt.

begonnen hätten. Denn sonst würde sich die Schule in der allgemeinen Formel, mit der sie, wenn auch in nicht ganz gleichbleibenden Wendungen das Wesen des Sittlichen bezeichneten, schwerlich vorzugsweise an den Begriff der Uebereinstimmung mit der Natur gehalten haben*). Denn dieser Begriff ist an sich offenbar so zweideutig, daß sich auf ihn allein gar nichts bauen läßt. Daher sehen wir auch, so viel sich aus den fragmentarischen Ueberlieferungen schließen läßt, die späteren Stoiker beschäftigt, den Begriff der Natur näher zu bestimmen, und das bestimmende Merkmal der vernünftigen Natur (der φύσις λογικοῦ, Diog. L. VII, 94, dem ὀρθὸς λόγος; Stob. ecl. II, p. 190) zu entlehnen. Fragt man aber nun weiter nach dem Inhalt dessen, was sie Vernunft nennen, so findet sich darauf keine bestimmtere Antwort, als die in der Verweisung auf die allgemeine göttliche Vernunft liegt, die sich in der Anordnung des Weltganzen bethätige**), womit denn die Bestimmung der ethischen Principien von der theoretischen Einsicht in die Ordnung des Weltganzen abhängig gemacht und somit auf ein Gebiet verwiesen wird, von welchem sich hier noch nicht entscheiden läßt, ob und in wiefern die Entwickelung der Ethik von der Lösung der durch dasselbe bezeichneten Aufgabe abhängig ist oder nicht.

Wenn somit die Ethik der griechischen Schulen das Schauspiel eines mit sehr verschiedener Gesinnung geführten, aber dennoch nicht zu einer ganz klaren Entscheidung gebrachten Kampfes zwi-

*) Die verschiedenen Formeln zählt Stob. ecl. II., p. 132 ed. Heeren auf. Diog. L. VII, 87 leitet den Zusatz τῇ φύσει zu dem ὁμολογουμένως ζῆν schon von Zeno her. Hat Stobäus Recht, der ihn erst seinen Nachfolgern zuschreibt, so verräth sich dadurch das Bedürfniß der Schule, der leeren Consequenz, der bloßen Uebereinstimmung mit sich selbst, in der gleichwohl die Andeutung eines richtigen Grundgedankens liegt, einen Inhalt zu geben.

**) D. L. VII, 87. Ἴσην ἐστὶ τὸ κατὰ μοῖραν ζῆν τῇ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, ὡς φησὶ Χρύσιππος ... μέρη γάρ εἰσι αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου. Διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατά γε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ἃ ἀπαγορεύει εἰωθὲν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διὶ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι.

Form geltend gemacht hat, als nun irgend wo anders, kommt noch ein zweiter Umstand, der die Ethik von der gerade Richtung ihrer Entwickelung ablenkte. Das Christenthum trat auf als geoffenbarte, als positive Religion; und hierin lag die Veranlassung, daß man auf das Factum der Offenbarung im Laufe der Zeit mehr Gewicht legte, als auf den Inhalt derselben. Für den ethischen Gehalt des Christenthums hatte dies zur Folge, daß die sittlichen Vorschriften nicht von Seiten ihrer inneren Vortrefflichkeit, ihrer Wahrheit, sondern von Seiten ihres Ursprungs zur Nachahmung geltend gemacht zu werden anfingen. Der Wille Gottes als solcher trat an die Spitze der Ethik; das Gebot Gottes verlangte Gehorsam als Gebot, und die Frage nach der Würde dieses Gebotes trat zurück vor dem Namen dessen, als dessen Gebot es sich ankündigte. So wurde die Moral des Christenthums eine Pflichtenlehre, aber nicht eine solche, die den Grund der Verpflichtung aus den Ideen entlehnt, sondern eine solche, die ihn in dem bloßen Dasein einer allmächtigen Autorität findet; und während das Motiv des sittlichen Handelns in Furcht und Hoffnung lag, quoll der Inhalt der sittlichen Gebote aus positiven Befehlen der Gottheit und der Auslegung, welche die Kirche ihnen zu geben für nöthig erachtete. Hiermit war aber die Wissenschaft, welche die ethische Ueberzeugung, wie jede andere, nur dem eigenen Forschen und Denken zu verdanken haben will, überflüssig gemacht; und nur dem unverwüstlichen Bedürfnisse des Geistes, über seine wesentlichen Interessen sich selbst zu orientiren, verdankt die Kirche den Kampf um die Wahrheit und die Reinigung ihres Bodens, durch welche es der Wissenschaft möglich ward, auf ihm sich wiederanzubauen*).

*) Der Gegensatz zwischen der Berufung auf die innere Wahrheit des Christenthums und der auf die äußere Autorität seines Ursprungs, zwischen Philosophie und statutarischer Theologie zieht sich durch die ganze Geschichte der Kirche hindurch. Zur Bezeichnung des Unterschiedes, der daraus für die Ethik erwächst, mag es genügen, den Worten des Augustinus: Non ideo malum est, quia vetatur lege, sed ideo vetatur lege, quia malum est, oder des Thomas von Aquino: Volitum divinum secundum rationem communem quale sit scire possumus. Scimus enim, quod Deus, quidquid vult, vult sub ratione boni; ideo quicunque vult aliquid sub ratione

der Schulen hätte verstummen müssen, so ist dieses ganz allgemein darin begründet, daß die Art, wie die Völker und Jahrhunderte die Lehren des Evangeliums auffaßten, durch den Gedankenkreis und die Gesichtspunkte mitbedingt war, aus welchen die Kirche sie als Inhalt des Glaubens und Motiv des Handelns ausbildete. Zweierlei tritt hier als vorzüglich wichtig hervor. Als himmlische Botschaft trat das Christenthum auf im Gegensatz zu dem Irdischen und Weltlichen; abwendend die Gemüther von diesem auf ein Jenseits, in welchem der Gläubige die Vollendung dessen zu erwarten habe, was hier unvollendbar ist. Die ideale Bedeutung dieses Gegensatzes, der bestimmt war, in ethischer Beziehung die Gemüther von dem Nichtigen und Veränderlichen zu dem, was als Inhalt des geistigen Lebens für sich selbst Halt und Bestand hat, hinzulenken, und der diese Bestimmung in den Gemüthern der Besseren auch zu allen Zeiten mehr oder weniger erreicht hat, verschwand aber allmählig hinter einer solchen Auslegung desselben, vermöge deren es dem Menschen vergönnt wurde, die Wünsche und Neigungen, die Hoffnungen und Befürchtungen, die das Herz bewegen, in den einen Begriff der Glückseligkeit zusammenfallen zu lassen und das Jenseits als das Gebiet zu betrachten, in welchem diese Glückseligkeit zu erwarten stehe. So verlor nicht nur das irdische Leben seine eigene Bedeutung, sondern es verlor auch das eigentlich Ethische seinen absoluten Werth; es wurde herabgesetzt zu einem Mittel für einen außer ihm liegenden Zweck, die Glückseligkeit*), und so wie das jüdische Gesetz sagte: du sollst Vater und Mutter ehren, damit es dir wohl gehe und du lange lebest auf Erden, so suchte die Kirche durch die Motive des Lohnes und der Strafe die Kraft zu ersetzen, welche auf dem sittlichen Gebiete den Ideen und nur den Ideen gebührt. Zu diesem allmähligen Abgleiten in den Eudämonismus, der sich mit der wachsenden Ausartung des Katholicismus innerhalb der christlichen Kirche unter dem Deckmantel des religiösen Mysteriums in so roher und unsittlicher

*) Wie nahe der religiöse Eudämonismus mit dem äußerlichsten Epikureismus zusammengrenzt, ja wie sehr beide im Principe identisch sind, hat in einer Parallele Lavater's und Wieland's neuerdings Gervinus (N. Gesch. d. poet. Nationallit. Bd. II. S. 304 ff.) treffend nachgewiesen.

bestimmung nämlich des Willens, sondern auch der Art dieser Werthschätzung als einer absoluten. Die Klarheit, mit welcher Kant diese Bestimmungen dachte, reicht hin, um die Ethik aus „dem wunderbaren Gemische*)" herauszureißen, in welchem man zu ihrer Begründung „bald die besondere Bestimmung der menschlichen Natur, (zuweilen auch die Idee einer vernünftigen Natur überhaupt), bald Vollkommenheit, bald Glückseligkeit, hier moralisches Gefühl, dort Gottesfurcht, von diesem etwas, von jenem auch etwas" bis dahin benutzte. Denn man darf nur den Begriff eines Urtheils über den Willen mit einiger Schärfe festhalten, um allgemein zu finden, daß wenigstens keinerlei Güterlehre, sie mag sich wenden wie sie will, der Ethik eine Grundlage darbieten kann. Will man nämlich nicht in den Begriff des Gutes schon versteckterweise sittliche Werthbestimmungen hineinlegen, um sie nachher scheinbar daraus abzuleiten, was, da es sich um die Auffindung der ethischen Principien, um die Quelle aller sittlichen Bestimmungen handelt, eine bloße Erschleichung sein würde, so hat man kein Recht, von der Bedeutung des Wortes: Gut, die es unabhängig von einer ethischen Beschränkung hat, abzuweichen. Dann bedeutet ein Gut überhaupt jeden Gegenstand, in sofern er begehrt wird, und das Urtheil über die Güte des Gegenstandes trifft den Gegenstand wegen seiner Beziehung zum Willen. Es geht folglich aus vom Willen, an diesen hat man sich zu wenden, um zu erfahren, was ein Gut sei; zu der Beurtheilung dieses Wollens, was es selbst werth sei, liegt darin gar keine Veranlassung. Jede Güterlehre wird daher, wenn sie nur mit selbstbewußter Consequenz zu Werke geht, die Censur des Willens in eine Censur durch den Willen verwandeln, statt des Willens als Objectes der Beurtheilung den Willen als Quelle derselben, als Richter hinstellen müssen**).

*) Ebendas. S. 30.

**) Schon die logische Unterscheidung des allgemeinen Begriffs des Gutes von dem des sittlichen Gutes, genügt um einzusehen, daß jener erst irgendwie determinirt werden muß, um eine sittliche Bedeutung zu gewinnen. Diese Determination liegt aber nicht in dem allgemeinen Begriffe des Gutes selbst. Sittliche Güter haben ihre Bedeutung nur unter Voraussetzung des

Sieht man nun nicht sowohl auf die einzelnen Bestimmungen und Vorschriften, in welche nach der Emancipation der freien Forschung von den Fesseln einer blos äußerlichen Autorität eine solche oder andere Gestaltung der Ethik auf dem Gebiete der Philosophie sich ausgebreitet hat, als vielmehr auf den allgemeinen Standpunkt, aus welchem sie die Aufgabe und die Bedeutung derselben auffaßte, so ist es erlaubt, die mannigfaltigen Wendungen und Verzweigungen des Eudämonismus, die Versuche, bald diesen, bald jenen einzelnen Gedanken an die Spitze der Ethik zu stellen, wie sie namentlich die englischen und schottischen Moralphilosophen charakterisiren, sowie alles das, was sich auf die allmählige Entwickelung der Rechtsphilosophie und ihre Loslösung von dem mütterlichen Boden der Ethik bezieht, hier zu übergehen. Die erste durchgreifende Reform wurde nach langem unsicheren Schwanken der Ethik durch Kant zu Theil, und Kant's Verdienst ist in dieser Beziehung so groß, daß jeder Versuch, die systematische Grundlage der Ethik nachzuweisen, über sein Verhältniß zur Lehre Kant's sich wird zu rechtfertigen haben. Die erste Zeile seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*) beginnt mit der Erklärung: es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille" u. s. w., und bald darauf: „der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen d. i. an sich gut, und für sich selbst betrachtet ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zu Stande gebracht werden kann." In diesen Bestimmungen liegt die Anerkennung nicht nur des eigentlichen Gegenstandes der sittlichen Werth-

boni, habet voluntatem conformem voluntati divinae, gegenüber zu stellen die Bestimmung des Tertullian: Non quia bonum est, auscultare debemus, sed quia deus praecepit, oder die des Occam: Ea est boni et mali moralis natura, ut cum a liberrima dei voluntate sancita sit ac definita, ab eadem facile possit emoveri et refigi, adeo ut mutata ea voluntate, quod sanctum et justum est, possit evadere injustum.

*) Werke Bd. IV, S. 10. 11.

praktischen Vernunft: handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne; der kategorische Imperativ als das oberste Princip der Sittenlehre*). Wie entscheidend es für die Ethik Kant's war, daß er statt von dem Inhalt der ethischen Beurtheilung von der Form einer allgemeinen Gesetzgebung ausging, erhellt theils daraus, daß nunmehr der Pflichtbegriff nothwendig der die ganze Ethik ausschließend beherrschende werden mußte, theils aus dem im Zusammenhange der kant'schen Lehre vollkommen consequenten Paradoxon: „daß der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze, (dem es dem Anschein nach sogar zum Grunde gelegt werden müßte), sondern nur nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse"**). Den Beweis dieses Satzes stellt Kant so, daß er von der Bemerkung ausgeht, man müsse es anfänglich, wo es sich um die Feststellung der Grundbegriffe handelt, wenigstens unausgemacht lassen, ob der Wille blos empirische, oder auch reine Bestimmungsgründe a priori habe. Allerdings lag es für Kant an jener Stelle schon sehr fern, zu überlegen, daß es sich für den Anfang gar nicht um Bestimmungsgründe des Willens als psychische Kräfte, sondern um Musterbilder der Beurtheilung handelt, welche zwar Motive des Wollens werden können und sollen, deren Darlegung aber nicht im mindesten von der Einsicht in die Art und Weise abhängt, ob und wie sie Motive eines solchen oder anderen Begehrens werden können. Kant fährt daher fort: „gesetzt wir wollten nun vom Begriffe des Guten anfangen, so würde dieser Begriff von einem Gegenstande (als einem guten) zugleich diesen als den einzigen Bestimmungsgrund des Willens angeben; und der Probirstein des Guten oder Bösen könnte dann in nichts anderem, als in der Uebereinstimmung des Gegenstandes mit unserem Gefühle der Lust oder Unlust bestehen." Das ist ganz richtig, denn es bezeichnet die gänzliche Unstatthaftigkeit eines Verfahrens, welches eine Güterlehre an die Stelle der Ethik setzen würde; aber nicht deshalb, weil dieses Ausgehen von den Gegen-

*) Kr. d. pr. Vern. §. 7 (S. 130). Grundl. z. Metaphys. d. S. S. 34—44.

**) Kr. d. pr. Vern. S. 171. Vgl. Vorrede dazu S. 103.

Dennoch entwickelt Kant, so lebendig und durchgreifend der Gegensatz zwischen Güterlehre und Sittenlehre von ihm in den Vordergrund der Ethik gestellt wird*), die Unmöglichkeit, die letztere irgendwie in Form der ersteren zu begründen, nicht auf diesem einfachsten, unmittelbar in der Natur der Sache liegenden Wege. Sondern verleitet von dem kritischen Standpunkte seiner ganzen Untersuchung, wendet er sich, statt an den Gegenstand und den Inhalt der ethischen Beurtheilung, vielmehr an die Quelle derselben, die er in einem besondern Vermögen, der reinen praktischen Vernunft, zu finden glaubte. Das Merkmal, wodurch sich Begriffe und Grundsätze, die in der Vernunft ihre Quelle haben, von blos empirischen unterscheiden, war ihm ihre Allgemeingültigkeit, und diese Allgemeingültigkeit wurde ihm der Grundbegriff, auf welchen er den Gegensatz des Eudämonismus und der Ethik zurückbezieht**). Daher der Lehrsatz***): „wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Principien denken, die nicht der Materie (d. h. dem Gegenstande des Willens), sondern blos der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten." Diese Form sollte nun eben jene Allgemeinheit oder Allgemeingültigkeit selbst sein, und indem Kant die „praktische Vernunft oder das obere Begehrungsvermögen"****) unmittelbar als gesetzgebend auffaßte, so entsprang daraus nothwendig die Formel für das Grundgesetz der reinen

---

sittlichen Willens; erst muß man daher wissen, welcher Wille auf das Prädicat des sittlichen Anspruch machen könne, ehe man bestimmen kann, was für einen solchen Willen ein Gut sein werde. Der Begriff des Gutes braucht daher nicht verbannt zu werden aus der Ethik, aber er darf an sich unbestimmt, wie er ist, durchaus nicht an die Spitze derselben treten.

*) Man vergleiche darüber noch den ganzen Abschnitt „von dem Begriff eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft" (Kr. d. pr. Vern. Werke Bd. IV, S. 166 ff.) Was dort nicht blos zur Unterscheidung, sondern zur Entgegensetzung der Begriffe des Guten und Bösen und der des Wohles und des Uebels entwickelt ist, läßt kaum etwas zu wünschen übrig.

**) Kr. d. pr. Vern. §. 1—3. (Werke IV, S. 116—119).

***) Ebendas. §. 4 (S. 125).

****) Ebendas. S. 119. 122 a. E.

Gewicht, daß er ihm nicht eine unmittelbare, nicht erst durch die Rücksicht auf seine Herkunft bedingte Kraft beilegen sollte; er betrachtet vielmehr „das Bewußtsein dieses Grundgesetzes als ein Factum der Vernunft", welches sich nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft herausvernünfteln lasse, sondern sich für sich selbst als synthetischer Satz a priori ankündige, und zwar als „das einzige Factum der reinen Vernunft, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (sic volo sic jubeo) ankündige*)". Der Inhalt dieses ursprünglichen Gesetzes ist nun lediglich die Form der Allgemeinheit; es fordert keine bestimmte Beschaffenheit des Willens, sondern nur die Tauglichkeit der Maxime zu einer allgemeinen Gesetzgebung; und die Gewähr des sittlichen Handelns in jedem bestimmten Falle liegt in der Ueberzeugung, ob die Maxime des Handelns diese Tauglichkeit besitze. Aber eben dadurch verräth sich, daß jene Form der Allgemeinheit als Princip der Pflicht betrachtet nicht die letzte Instanz darbietet, sondern daß diese in Rücksichten zu suchen ist, um derentwillen eine Maxime zur allgemeinen Gesetzgebung für tauglich erklärt werden könne; und die Beispiele, welche Kant selbst**) zur Erläuterung der Bedeutung jenes Gesetzes anführt, verrathen diesen Mangel des Princips sehr deutlich. „Man muß wollen können, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde", sagt er selbst, das Resultat aus der Vergleichung der Beispiele zusammenfassend; und eben darin liegt das Bekenntniß, daß dieses wollen Können oder nicht Können, welches hier keine physische oder psychische, sondern eine moralische Möglichkeit bezeichnet, ein Princip der Entscheidung voraussetzt, von welchem die Beziehung jenes Imperativs auf das wirkliche Wollen, um die es sich doch wesentlich handelt, ganz und gar abhängt. Es rechtfertigt sich also nicht die Behauptung, daß „aus diesem einigen Imperative alle Imperativen der Pflicht als aus ihrem Princip abgeleitet werden können"***), sondern jener Imperativ ist höchstens eine Formel, auf welche unter Voraussetzung anderer

*) Kr. d. pr. Vern. S. 131. 132.

**) Grundl. zur Metaphys. d. Sitten S. 44 ff.

***) Ebendas. S. 43.

ständen des Begehrens, die nicht ohne Zweideutigkeit Bestimmungsgründe desselben genannt werden können, uns auf das empirische Gebiet versetzt, worin Kant den entscheidenden Grund findet, sondern weil es sich für die Feststellung praktischer Grundsätze um eine Beurtheilung des Willens, nicht um ein Urtheil durch den Willen handelt. Zwar sah Kant ganz richtig, daß, da aus der Beziehung der Objecte auf den Willen unmittelbar sich etwas Ethisches nicht ableiten lasse, man sich an die Form des Willens wenden müsse, und wenn irgendwo, so war gerade hier die Stelle, wo er, da das bloße Wollen an sich keinen Werth hat, und doch die sittliche Beurtheilung ganz und gar auf den Willen beschränkt ist, hätte finden können, daß der Wille als Glied eines Verhältnisses der eigentliche Gegenstand des ethischen Beifalls oder Tadels sein müsse. Stand aber einmal der kategorische Imperativ in der bestimmten Form, die er für Kant hatte, fest, so mußte allerdings der Begriff des Guten und Bösen sich gefallen lassen, in seiner ganzen Bedeutung von ihm abhängig zu sein; und Kant durfte sich sogar erlauben, die Amphibolie im Begriffe: gut, nach der er bald das Gute, bald: ein Gut bedeutet, die er selbst so siegreich aufgedeckt hatte*), in der Erläuterung dieser Abhängigkeit zu benutzen.

Hätte nun diesen Begriffen ihre richtige Stellung wieder angewiesen werden sollen, so war dazu die Ueberlegung nöthig, mit welchem Rechte der oberste Grundsatz der Ethik sogleich in imperativischer Form, als Gesetz und Gebot auftrete. Das kategorisch und unbedingt Gebietende dieses Imperativs, welches den Neigungen und Begierden, — wie sich Kant ausdrückt, dem pathologischen Interesse — gegenüber nicht angetastet werden soll, ist doch bei ihm nicht so hoch gesteigert, daß ihm nicht die Aeußerung entschlüpfen sollte**): nur in der Reinigkeit des Ursprungs der sittlichen Begriffe (aus bloßer Vernunft), also auch des kategorischen Imperativs als der Quelle aller übrigen liege ihre Würde, um uns zu obersten praktischen Principien zu dienen. Andererseits legt Kant auf diese aristokratische Abkunft, gleichsam auf den Geburtsadel dieses Imperativs kein so großes

*) Krit. d. pr. Vern. S. 166 ff.

**) Grundl. z. Metaphys. d. Sitten; Werke Bd. IV, S. 32.

eine Wille die innere Würde erlangt, um deren willen der andere ihm zu folgen verpflichtet ist*).

Trotz dieser Mängel in der Anlage der Untersuchung bei Kant waren die Wirkungen der von ihm ausgegangenen Restauration der Ethik unermeßlich. Nach langer Verdumpfung durchzitterte die Gemüther der frische Hauch einer sittlichen Begeisterung, und die unbestechliche Strenge, mit welcher Kant die Forderung des Sittengesetzes, gegenüber allen Schlangenwindungen der Selbstsucht, der Gemeinheit, der innern Unehrlichkeit in schlichter und klarer Sprache geltend machte, weckte das sittliche Bewußtsein des Zeitalters und bot der Gesinnung einen innern Haltepunkt dar. Selbst die trockne Strenge des kategorischen Imperativs, den er, wie eine gewappnete Athene aus dem Haupte Jupiters, aus der praktischen Vernunft unmittelbar hervortreten ließ, und die verhältnißmäßig geringe Ausdehnung der Grenzen, in denen er sich bei der Anwendung der eigentlich sittlichen Forderungen auf die Kreise des Privatlebens hielt, während er die Lehre vom Staat an den Begriff erzwingbarer Rechte verwies, sicherten den Einfluß seiner Lehre durch ihre Beziehung auf Verhältnisse, welche in dem täglichen Verkehre des Lebens dem Einzelnen in der Sphäre seines individuellen Handelns überall entgegenkommen.

Sieht man aber außer den Wirkungen für das Leben auch auf die wissenschaftliche Gestalt, welche die Ethik in den aus dem Boden des kant'schen Kriticismus sich entwickelnden Systemen erhalten hat, so würde es ein Gegenstand einer weitläufigen Un-

*) Vgl. Herbart Encyklopädie S. 54. — Da für das Verhältniß der Begriffe nichts darauf ankommt, ob man den Willen an mehrere Personen vertheilt oder in einer Person vereinigt denkt, so liegt die Anwendung auf die Begründung der Ethik durch den Willen Gottes zu nahe, um erst noch besonders ausgeführt zu werden. Alles was darüber gesagt werden kann, concentrirt sich doch zuletzt in dem kant'schen Satze: „selbst der Heilige des Evangeliums muß zuvor mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt." Die abgeleitete Bedeutung des Pflichtbegriffs gesteht übrigens Kant selbst ein, wenn er (Grundl. z. Met. d. Sitten. W. Bd. IV. S. 35) sagt, für einen heiligen Willen gebe es keine Imperative, kein Sollen; und Imperative für Formeln erklärt, die das Verhältniß objectiver Gesetze des Wollens zu der subjectiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens ausdrücken.

Principien der Beurtheilung und Entscheidung das sittliche Handeln sich zurückführen läßt. Mit vollem Recht ist daher auch schon längst dem kant'schen Sittengesetz vorgeworfen worden, daß es für sich allein nichts entscheide, was doch von einem Satze, der das ganze sittliche Gebiet allein beherrschen wolle, mit Recht gefordert werde; daß vielmehr, wenn man erst wisse, welches Wollen und Handeln vorzüglich oder verwerflich, löblich oder schändlich sei, und dafür ein Princip der Entscheidung besitze, dann sich die Frage nach der an sich ganz leeren Allgemeingültigkeit desselben von selbst erledigen werde. Kant vergaß, daß „der Umfang, in welchem jemand sein Gebot erschallen lasse, diesem Gebote noch keine Würde gebe", oder vielmehr, er glaubte, die Würde des Gebotes stütze sich eben auf den ganz unbeschränkten Umfang desselben.

Die Grundbegriffe der kant'schen Ethik lassen sich daher zugleich als Anknüpfungspunkt für die allgemeine Nachweisung des Satzes benutzen, daß die Ethik ursprünglich eben so wenig als Pflichtenlehre auftreten könne, wie als Güterlehre. Alle Pflicht beruht auf einem Gebote, dessen Ausdruck das Sollen ist. Faßt man nun das Gebot blos als solches, so bleibt die Frage nach dem Inhalt und nach der Vortrefflichkeit desselben übrig, kraft deren ihm Folge zu leisten unbedingt Pflicht sei. Dann ist aber das Erste nicht die Form des Gebotes, sondern jener Inhalt, welcher sich zwar im Fall der Nichtbeachtung in ein Gebot verwandeln, ursprünglich aber nicht als Gebot, sondern als Urtheil sich darstellen wird. Faßt man nun vollends das Gebot als den Ausdruck eines gebietenden Willens, und denkt ihm gegenüber einen Willen, der gehorchen soll, so fallen beide gleichmäßig unter den Begriff des Willens, und es handelt sich nun wieder um den Grund des Unterschiedes dieser Willen, vermöge dessen der eine der verpflichtende, bindende, der andere der verpflichtete, gebundene ist. Dieser Unterschied nun, auf welchem der Begriff der Pflicht wesentlich beruht, muß ursprünglich und unabhängig von dem Begriffe des Wollens klar und bestimmt sein. Er kann nicht liegen in dem Wollen als solchem; folglich muß er gesucht werden außer dem Wollen, und weist hin auf ein willenloses Urtheil und dessen Ausdruck, die Idee, welche über beiden Willen steht und welche sich aneignend der

durchaus kein Gegenstand weder der äußeren noch der inneren Erfahrung ist, zu rechtfertigen und dem reinen Begriffe des Selbstbewußtseins durch sie einen Inhalt zu geben, ergriff er den von Kant problematisch aufgestellten Gedanken eines anschauenden Verstandes, eines Verstandes, der durch die bloße Vorstellung des Gegenstandes die Ursache des Daseins dieses Gegenstandes sei, und verwandelte kraft den „schaffenden Einbildungskraft" die Identität des Subjectes und des Objectes, des Ich und des Nichtich, die für eine geschärfte Reflexion den reinen Begriff des Selbstbewußtseins bezeichnet, in eine reale Identität des Producirenden und des Productes, des Denkens und des Seins. Faßt man nun die Umrisse der fichte'schen Lehre auf, um zu sehen, welchen Platz auf dem Gebiete derselben die Ethik einnimmt, so bedarf es nur einer Erinnerung daran, daß Fichte, wohl einsehend, daß mit der strengen Identität des Subjectes und Objectes jeder Inhalt der Ichheit verschwinde, erst das Nichtich vom Ich gesetzt werden ließ, um dieses letztere als Intelligenz zu erklären, sodann aber, damit das absolute Ich nicht verloren gehe, seine Unendlichkeit nicht stecken bleibe im Nichtich und der Wechselwirkung mit ihm, die Aufhebung des Nichtich durch das Ich postulirte. In dieser Aufhebung des Nichtich, der Objecte, die gesetzt werden mußten, damit das Ich daran zum Bewußtsein komme, bestand nun das Wesen der Sittlichkeit; „so wie das Ich gesetzt ist, ist alle Realität gesetzt, im Ich soll alles gesetzt sein, alles von ihm abhängig sein; also wird Uebereinstimmung des Objects mit dem Subject gefordert; gefordert vom absoluten Ich um seines absoluten Seins willen" *). Die praktische Vernunft ist die diese Forderung aussprechende, das „Princip der Sittlichkeit ist der nothwendige Gedanke der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbstständigkeit schlechthin ohne Ausnahme bestimmen solle" **).

Vergleicht man diesen Satz mit der kant'schen Formel des kategorischen Imperativs, so findet man einen nicht geringen Fortschritt in der, der Ethik von Kant vorgezeichneten Richtung. Kant hatte den kategorischen Imperativ als Factum des Bewußtseins

*) Grundl. d. ges. Wissenschaftsl. 2te Aufl. S. 248.

**) System der Sittenlehre S. 66.

terſuchung ſein, Schritt für Schritt zu zeigen, wie allmälig nicht nur die ſogenannte praktiſche Vernunft den Primat, ſondern die ganze Ethik ihre Selbſtſtändigkeit einbüßte. Zwar bei Fichte wirkt anfangs die Abſicht Kant's, die Ethik zum Mittelpunkte der ganzen Philoſophie zu machen, fort und das praktiſche Intereſſe iſt bei ihm vielleicht in einem noch höhern Grade, als bei Kant, das innerſte Triebwerk ſeines ganzen Syſtems. Aber um zu begreifen, wie Fichte bei der größten Reinheit und Energie der Geſinnung der Ethik eine Form der wiſſenſchaftlichen Entwickelung aufdringen konnte, die das gerade Gegentheil von dem iſt, was die Ethik wirklich zu leiſten hat, iſt es nöthig, die Art, wie ſich Fichte's Idealismus aus dem kant'ſchen Kriticismus entwickelte, auch von der theoretiſchen Seite ins Auge zu faſſen.

Kant hatte das: Ich denke, die transſcendentale Syntheſis der Apperception, wie er es nannte, als eine Vorſtellung, welche alle übrigen Vorſtellungen müſſe begleiten können, in der Mitte des Vorſtellungskreiſes gefunden, und dieſe Thatſache der inneren Erfahrung dahin ausgedeutet, daß er dem Ich die Handlung der Syntheſis a priori zuſchrieb. So entſtand durch dieſes Handeln des Ich aus dem Stoffe, den die Sinnlichkeit liefert, und aus den reinen Formen der Anſchauung und des Denkens für Kant die gewöhnliche Weltanſicht, und die kritiſche Reflexion auf die Elemente derſelben und deren Bedeutung für die Erkenntniß war die Wiſſenſchaft oder wenigſtens die Vorarbeit zu ihr. Dadurch trat das Ich und deſſen ſynthetiſche Thätigkeit ſo ſehr in den Vordergrund, die Dinge, als ein Unbekanntes, ſo ſehr in den Hintergrund, daß es nur der Frage bedurfte: mit welchem Recht denn das Ding an ſich als Urſache des Stoffes der Empfindung aufgeſtellt werde, da der ganze Begriff der Urſache auch nur eine der Kategorien ſei, welche auf eine objective, dem Dinge an ſich geltende Beſtimmung nicht Anſpruch machen dürfe, um dieſen halben Idealismus in einen ganzen zu verwandeln. Dieſen Schritt that Fichte, und indem er ihn that, verwandelte ſich die ſynthetiſche Thätigkeit des Ich, die einen fremden, dem Ich gegebenen Stoff vorausſetzte, in eine reine Production. Das Ich wurde nicht nur als das Reale, und als das einzige Reale, ſondern auch als das abſolut Productive hingeſtellt. Um dieſe abſolute Productivität, welche, wie Fichte mehr als einmal einſchärft,

welche unbedingte Geltung Kant dem Begriffe der Autonomie der praktischen Vernunft, d. h. des oberen Begehrungsvermögens beilegt*), so kann es nicht Wunder nehmen, wenn neben der Tauglichkeit der Maxime des Handelns zu einer allgemeinen Gesetzgebung Kant mehr als einmal ausspricht, daß die Freiheit (nicht mehr blos die Bedingung der Ausübung des Gesetzes, sondern) das Gesetz selbst sei**). Für Kant würde vielleicht die Frage Bedeutung gehabt haben, ob nicht diese Identität zwischen Freiheit und Gesetz, diese Selbstgesetzgebung des Willens statt einer Gesetzgebung über den Willen den Boden der Ethik unterhöhle; der Grund, daß Consequenzen dieser Art bei ihm keinen größern Einfluß gewannen, sondern gleichsam nur unwillkührlich an einzelnen Stellen zum Vorschein kommen, liegt, was den Zusammenhang des Systems anlangt, in den theoretischen Bedenklichkeiten, die ihn abhielten, die transscendentale Freiheit unmittelbar als Lehrsatz aufzustellen. Bei Fichte sind diese Bedenklichkeiten verschwunden; sein Ich findet Sich unmittelbar als wollend, und nur indem es sich als wollend findet, findet es Sich, zwar nicht im empirischen Bewußtsein, wohl aber in der intellectuellen Anschauung; das reine Wollen ist zugleich ein absolutes, ein „reelles Handeln auf sich selbst, ein reelles Selbstbestimmen seiner selbst durch sich selbst", der „wesentliche Charakter des Ich, wodurch es sich von allem, was außer ihm ist, unterscheidet, besteht in einer Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen und diese Tendenz ist es, was gedacht wird, wenn das Ich an und für sich gedacht wird"***). Während mithin bei Kant die Freiheit eine Folgerung aus dem Factum des Sittengesetzes war, ist bei Fichte die Freiheit selbst die Fundamentalthatsache,

*) Kant bedient sich beinahe eben so oft des Ausdruckes: Autonomie des Willens als des: Autonomie der Vernunft, z. B. Grundl. zu Metaph. d. S. S. 82.

**) Z. B. Grundl. zu Metaph. d. S. S. 82 heißt es: „Das Gesetz der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält"; Krit. d. pr. Vern. S. 146: „Das Factum (des kategorischen Imperativs) ist mit dem Bewußtsein der Einheit des Willens unzertrennlich verbunden, ja mit ihm einerlei."

***) Fichte System d. Sittenl. S. 8—24.

von der alles übrige abhängt, „Freiheit ist das einzige wahre Sein und der Grund alles andern Seins, der erste Glaubensartikel, der uns den Uebergang in eine intelligible Welt bahnt und in ihr zuerst festen Boden darbietet, von ihm geht das System aus, welches die beiden Welten des Intelligiblen und der Erscheinungen umfaßt“*); und nun verstand es sich ganz von selbst, daß „Freiheit und Gesetz nicht zwei Gedanken sind, sondern ein und derselbe Gedanke, und daß, was den Inhalt des Gesetzes anbelangt, nichts gefordert werde, als absolute Selbstthätigkeit, absolute Unbestimmbarkeit durch irgend etwas außer dem Ich“**).

Gesetzt nun, man müßte den Idealismus Fichte's als speculatives System, als Theorie betrachtet zugeben, so bliebe doch die Frage übrig, welche Bedeutung die so eben angeführten Sätze für die Ethik haben. Für ein unbefangenes Urtheil scheint es aber in dieser Hinsicht kaum einer ausführlichen Erörterung darüber zu bedürfen, daß Fichte, indem er den Begriff des Wollens auf die Spitze einer ganz inhaltslosen Abstraction trieb und das Wollen mit der absoluten Freiheit und Selbstständigkeit, und diese wieder mit der Würde des Wollens identificirte, den eigentlichen Grund und Boden der Ethik verließ. Möchte jene absolute Selbstthätigkeit, jenes unendliche Streben nach Freiheit um der Freiheit willen immerhin die eigentliche Natur des Ich sein; liegt denn in diesem leeren Begriff der Freiheit, in dieser „hohlen Nuß der Selbstständigkeit“, in diesem „blos sich selbst vorhabenden und betrachtenden Handeln, blos des Handelns und Betrachtens wegen“***), vorausgesetzt, daß man es streng seinem eigenen Begriffe nach festhält, auch nur das Mindeste vom sittlichen Werthe. Ist der freie Wille unmittelbar und ohne weiteres auch der gute? die bloße Selbstthätigkeit des Willens auch schon eine solche

*) Syst. d. Sittenl. S. 58. 59.

**) Syst. d. Sittenl. S. 58. 62.

***) Vgl. F. H. Jacobi an Fichte (Werke Bd. III. S. 28. 37.) Die Entrüstung Jacobi's über dieses leere sich aus sich heraus und sich in sich hinein Spinnen wurde hier, wie anderwärts, in ihren Wirkungen auf das Zeitalter durch die, man möchte fast sagen, lächerlichen Zugeständnisse geschwächt, die er den von ihm verworfenen Systemen als vollkommen berechtigten Erzeugnissen der Speculation machte.

Thätigkeit, welcher an sich und ohne alle fremde Rücksicht Prädicate eines absoluten Werthes gebühren? Müssen diese Fragen verneinend beantwortet werden, so liegt darin zugleich, daß Fichte, so entschieden, ja so feurig er auch den Kampf Kant's gegen den Eudämonismus fortsetzte, so kräftig er die Abhängigkeit ethischer Bestimmungen von der Rücksicht auf die Wirkungen bekämpft, welche ein solches oder andres Handeln auf das Wohl- oder Uebelbefinden des Handelnden habe, dennoch den Willen selbst an die Stelle des Urtheils über das Wollen stellte; eine Verwechselung, die für die ganze Anlage der Ethik so durchgreifend ist, daß es auch jetzt noch nicht unnöthig scheint, ihre Verzweigungen bei Fichte noch ein Paar Schritte weiter zu verfolgen. Fichte's Sittenlehre gewinnt ebenso, wie die Kant's, durch den persönlichen Charakter ihres Urhebers ein solches Gewicht, daß eine genauere Prüfung derselben auch jetzt noch als ein schuldiger Tribut der Hochachtung für diesen persönlichen Charakter angesehen werden darf.

Unmittelbar nach der Aufstellung des Princips geht Fichte zu der Untersuchung über die Anwendbarkeit und Realität desselben über*). Ein Begriff hat Realität, sagt Fichte, heißt: die Welt unseres Bewußtseins wird durch ihn in einer gewissen Hinsicht bestimmt, und die Realität eines Begriffs untersuchen heißt fragen, inwiefern durch ihn Objecte bestimmt werden. Dies zufolge des Begriffs der Sittlichkeit gedachte, durch ihn bestimmte Object ist die Idee dessen, was wir thun sollen. Aber wir können nichts thun, ohne ein Object unserer Thätigkeit in der Sinnenwelt zu haben, ohne einen Stoff, auf welchen gehandelt werde; die Deduction der Realität des Sittengesetzes ist folglich die Nachweisung der Bedingungen, unter welchen allein jener Gedanke der absoluten Selbstthätigkeit gedacht werden kann, und diese Deduction wird von der Formel beherrscht: „das Vernunftwesen, welches sich als absolut frei und selbstständig setzen soll, kann dieses nicht, ohne zugleich theoretisch seine Welt auf eine gewisse Weise zu bestimmen; das Denken seiner selbst und das Denken der Welt geschehen durch denselben Act des Denkens, sind beides integrirende Theile einer und derselben Synthesis, und die Freiheit ist

*) Syst. d. Sittenl. S. 72 ff.

ebenso theoretisches als praktisches Princip, indem sie jene Bedingungen, welche zur Realisirung des Gedankens der absoluten Freiheit nothwendig zu denken sind, fordert und gebietet"*). Demgemäß beschäftigt sich nun die auf diese Formel folgende und von ihr beherrschte Deduction damit, nicht nur Objecte überhaupt, sondern bestimmte Objecte in einer stetigen Reihe, eine Natur, und zwar eine organisirte Natur, den articulirten Leib als ein System von Ausgangspunkten der Thätigkeit des Ich auf das Nichtich u. s. w., als die geforderten Bedingungen des Bewußtseins der absoluten Selbstthätigkeit nachzuweisen. In der Verfolgung dieses Ganges treten aber allmälig dreierlei Classen von Verirrungen hervor, die ihren Grund in der ganzen Anlage der Untersuchung haben. Erstlich der Zirkel, in welchem sich das Ich mit dem Nicht-Ich dreht. Ursprünglich gebietet das Sittengesetz die Objecte zu setzen und die Welt dieser Objecte sogar mit einer bestimmten Causalität auszustatten, damit die an sich ganz leere Selbstthätigkeit einen Gegenstand habe, an dem sie wenigstens zum Bewußtsein kommen könne; zugleich aber, indem sie an den Objecten und nur an ihnen zum Bewußtsein kommt, findet sie sich durch sie beschränkt und gehemmt; also muß die Welt der Objecte wieder aufgehoben werden; „die Absicht des sittlichen Handelns geht auf völlige Befreiung von der Natur", jedes sittliche Handeln „muß in einer Reihe liegen, durch deren Fortsetzung das Ich unabhängig werden müßte"**); und dennoch dürfte die Welt der Objecte, selbst wenn das möglich wäre, nicht aufgehoben werden, weil sonst die Bedingung des Bewußtseins der reinen, absoluten Thätigkeit zugleich mitaufgehoben würde. Dieser Zirkel, daß das Dasein des Nicht-Ich abgeleitet wird vom Ich, und das des Ich, — denn was Anderes ist das Dasein des Ich für Fichte, als That des Bewußtseins und Bewußtsein der That? — von dem des Nicht-Ich, wird in Beziehung auf die Ethik zu dem Widerspruch, daß die Bedingung der Realisirung der ethischen Aufgabe zugleich als der Grund der Unmöglichkeit ihrer vollkommenen Darstellung erscheint; oder wie es

*) Syst. d. Sittenl. S. 88.

**) Ebendas. S. 192.

ſchon Schleiermacher*) ausgedrückt hat, „daß die Reihe, durch deren Fortſetzung das Ich unabhängig werden möchte, ein Theil derjenigen iſt, deren ebenfalls unendliche Summe das Ganze ſeiner Abhängigkeit ausmacht"; ein Widerſpruch, den Fichte zwar durch den Begriff des unendlichen Strebens zur Annäherung an das Ziel abſoluter Unabhängigkeit zu umgehen ſucht, in den er ſich aber gar nicht verwickelt haben würde, wenn ihm die innere Leerheit jener Selbſtthätigkeit um der Selbſtthätigkeit willen, die er, in den Kreis ſeines Idealismus eingebannt, aufgeben weder wollte noch konnte, ein anderes Ausflucht-mittel übrig gelaſſen hätte.

Das Gefühl der inneren Leere dieſes Begriffs führte aber zugleich zu der zweiten Verwickelung, die in der Abweichung des Princips der anwendbaren Sittenlehre von der erſten Grundformel liegt. Der Urtrieb des Ich ſpaltet ſich nämlich durch die Beziehung der Thätigkeit auf die Objecte in zwei Triebe, den höheren ſittlichen, und den niederen Naturtrieb. Da nun die Vernichtung des Naturtriebes zugleich Aufhebung der Objecte, als des Materials der Thätigkeit ſein würde, ſo muß, damit es zu einer Anwendung des ſittlichen Princips komme, der höhere, ſittliche Trieb in der Wechſelwirkung mit den Objecten die Reinheit der Thätigkeit aufgeben; der niedere hat dagegen den Genuß als Zweck zum Opfer darzubringen**). So wie hier die Frage wiederkehrt, ob denn darin der Unterſchied des ſittlichen und des nichtſittlichen Triebes liege, daß dieſer von den Objecten beſtimmt wird, jener aber von dieſer Beſtimmtheit durch ein Fremdes, was nicht er ſelbſt iſt, loszukommen ſucht, ſo iſt es auch nicht weniger befremdend, daß für das geſammte Gebiet des wirklichen ſittlichen Wollens und Handelns die Reinheit der Thätigkeit, d. h. geradezu das eigentlich Sittliche, nicht etwa als etwas, was ſchwierig ſei zu erreichen, dargeſtellt, ſondern als etwas geradezu Unmögliches aufgegeben wird. Und hierzu kommt, um zu übergehen, wie bei Fichte die „Metaphyſik der Sitten" in ein „unmittelbares Gefühl der beſtimmten Pflicht" als das Kriterium des ſittlichen Verhaltens zuſammenſchrumpft,

*) Krit. d. Sittenl. 2te Aufl. S. 29.

**) Syſt. d. Sittenl. S. 167.

welches kraft des kategorischen Imperativs schlechthin postulirt wird, aber für den einzelnen Fall nicht weiter abgeleitet werden kann*), sogleich noch das Dritte, für die Sittenlehre Fichte's wohl am meisten charakteristische. „Mein Trieb als Naturwesen, meine Tendenz als reiner Geist, sind es zwei verschiedene Triebe? Nein, beides ist vom transscendenten Gesichtspunkte aus ein und ebenderselbe Urtrieb, der mein Wesen constituirt, nur wird er angesehen von zwei verschiedenen Seiten. Nämlich ich bin Subject-Object, und in der Identität und Unzertrennlichkeit beider besteht mein wahres Sein. Erblicke ich mich als durch die Gesetze der sinnlichen Anschauung und des discursiven Denkens vollkommen bestimmtes Object, so wird das, was in der That mein einziger Trieb ist, mir zum Naturtriebe, weil ich in dieser Ansicht selbst Natur bin. Erblicke ich mich als Subject, so wird er mir zum reinen geistigen Triebe, oder zum Gesetze der Selbstständigkeit. Lediglich auf der Wechselwirkung dieser beiden Triebe, welche eigentlich nur die Wechselwirkung eines und ebendesselben Triebes mit sich selbst ist, beruhen alle Phänomene des Ich. Beide sind in der That eins; aber darauf, daß sie als verschieden erscheinen, beruht die ganze Ichheit. Die Grenzscheide zwischen beiden ist die Reflexion"**). Es bedarf nach dieser innerhalb des Systems vollkommen consequenten Bestimmung kaum noch der Vergleichung des Gebrauchs, den Fichte weiterhin***) zur Nachweisung der Ursache des Bösen von den verschiedenen Standpunkten der Reflexion macht; daß der Unterschied des Guten und Bösen nicht in der Beschaffenheit des Willens, sondern eben nur in der Reflexion über denselben, in dem Standpunkte liege, aus welchem das Subject das Wollen überhaupt oder speciell sein eigenes ansieht, spricht die angeführte Stelle schon für sich deutlich aus. Und anders konnte es kaum kommen, wenn das Wollen unmittelbar und absolut mit dem Anspruch auftrat, sich selbst schlechthin Gesetz zu sein, und wenn dies Denken der Bedingungen des Bewußtseins der Selbstthätigkeit gleich gestellt

*) Syst. d. Sittenl. S. 214 fg.

**) Ebendas. S. 166.

***) Ebendas. S. 231 ffg.

wurde dem Denken und Anerkennen eines Gesetzes oder einer Norm der Beurtheilung dieser Selbstthätigkeit, so daß die Sittlichkeit eben nichts weiter, als eine bestimmte Denkform, nämlich die einzig mögliche, die Freiheit zu denken, bezeichnen sollte*). Und deshalb wurde oben gesagt, daß die fichte'sche Sittenlehre in der Form ihrer systematischen Entwickelung gerade das Gegentheil von dem Gange der Untersuchung darstelle, den die Natur der Ethik fordert (S. 66). Nicht die Erzählung, auch nicht die empirische oder speculative Erklärung und Deduction der Phänomene des Wollens kann dieser den Grund und Boden bereiten; möge Jemand noch so viel Aufschluß darüber geben, wie es zugehe oder was geschehe und geschehen müsse, damit ein solches oder anderes Wollen entstehe oder zum Bewußtsein komme, — die Quellen und Bedingungen des Wollens sind nicht der Maaßstab für den Werth desselben, und eine Ethik, welche sich, wie die Fichte's, für die Feststellung der Principien ausschließend an jene wendet, kommt eben dadurch in Gefahr, diesen aus dem Auge zu verlieren.

Welche allgemeinen Gründe bei der sittlichen Begeisterung Fichte's dieses Verkennen des eigentlichen Ausgangspunktes der Ethik, die, indem sie zu einer bloßen Ergänzung der theoretischen Wissenschaftslehre wurde, die Fragen zur Beantwortung übernehmen mußte, auf welche jene die Antwort schuldig blieb, — welche Gründe diese Verwickelung und Verwechselung rein theoretischer und ethischer Fragen, auch noch abgesehen von dem Zusammenhange des Fichtianismus mit dem Kantianismus gehabt habe, mag noch einen Augenblick bei Seite gesetzt werden, um zuvor dem oben ausgesprochenen Satze (S. 71), daß Fichte, wenn auch in einer andern Gestalt als die Güterlehre, den Willen statt des Urtheils über den Willen an die Spitze der Ethik stelle, noch eine allgemeine Folge abzugewinnen. Die Form der Sittenlehre ist bei ihm, obgleich er sich fast durchgehend auf das Sittengesetz beruft und dadurch an den Pflichtbegriff erinnert, wesentlich die einer Tugendlehre. Denn die Tugend pflegt mit Recht

*) Schleiermacher Krit. d. Sittenl. S. 24. 27

aufgefaßt zu werden nicht nur als die Angemessenheit des Willens an das Gesetz, sondern als die Kraft des sittlichen Handelns. Der Begriff selbstbewußter Krafttätigkeit beherrscht aber die ganze Ethik Fichte's, und deshalb dient sie als ein vorzügliches Beispiel, an welchem sich die Unmöglichkeit den Begriff der Tugend an die Spitze der Ethik zu stellen, diese ursprünglich in Form einer Tugendlehre zu behandeln, nachweisen läßt. Zwar wenn die Tugend nur als Angemessenheit des Willens an das Gesetz betrachtet wird, weist ihr Begriff ohnedies auf etwas außer ihr hin, welches man kennen muß, um den Willen darnach zu beurtheilen; aber auch wenn sie als Kraft des sittlichen Handelns aufgefaßt wird, liegt in der nothwendigen Determination des Werthes dieser Kraft durch die Beschränkung auf das sittliche Handeln deutlich genug die Warnung, die bloße Kraft als Kraft, das Hervorbringende der That blos als Thätiges und Wirkendes nicht unmittelbar für das Vortreffliche und Vorzügliche zu halten. Wenn dennoch eine Tugendlehre, wie namentlich die fichte'sche, eine so große Wirkung auf das Gemüth ausübt, wenn der Gedanke des eigenen Thuns nach eigenem selbstgegebenen Gesetz, in seiner Freiheit und Widerstandsfähigkeit gegen Alles, was nicht das eigene Wissen und Wollen ist, leicht als der Ausdruck der wahren und vollständigen sittlichen Erhebung erscheint, so liegt dies theils in der Verwandtschaft des so aufgefaßten Tugendbegriffs mit der Idee der inneren Freiheit, theils in der Rücksicht auf die alle sittlichen Grundbestimmungen begleitenden Größenbegriffe der Stärke u. s. w., endlich auch darin, daß es nur einer schärferen Reflexion gelingt, die naheliegende Verschmelzung zwischen dem allgemeinen Begriffe der hervorbringenden Kraft und der Beschaffenheit derselben in ihre Elemente aufzulösen und zu fragen, welchem dieser Elemente der Werth eigentlich gebühre. Systematische Mängel in der Anlage ethischer Untersuchungen haben überhaupt zu allen Zeiten, wenn nur sonst dem Ganzen eine tüchtige Gesinnung zu Grunde lag, deshalb weniger geschadet, als sonst der Irrthum zu schaden pflegt, weil die wahren ethischen Ideen unwillkührlich in der Auslegung einer ethischen Untersuchung sich geltend machen und das sittliche Interesse dessen, der die Lehre aufnimmt, den mangelhaften Ausdruck derselben zu

ergänzen immer bereit ist*). Was Schleiermacher von Fichte's Sittenlehre sagt, daß „Erschleichungen und manche der Methode nicht ganz würdige Wendungen leicht deshalb unbemerkt bleiben, nur weil von Anfang her die sittliche Zunöthigung als Veranlassung der ganzen Aufgabe gezeigt und also bei allen Lesenden zum begleitenden Gedanken geworden ist, den sie, sobald es sich thun läßt, der Reihe einschieben"**), gilt nicht blos von Fichte's Sittenlehre, sondern auch noch von mehr als einem der berühmtesten Versuche derselben vor und nach ihm.

Die allgemeinste Veranlassung, welche für Fichte jenes Abgleiten in ein fremdes Gebiet zur Folge hatte, nämlich die damals gebieterisch geforderte Vereinigung und Verschmelzung metaphysischer und ethischer, theoretischer und praktischer Untersuchungen, wirkte nun auch auf die Systeme nach Fichte fort. Diese Forderung einer Ableitung metaphysischer und ethischer Bestimmungen aus einem einzigen Principe und die darin liegende Behauptung der Identität beider Richtungen der Untersuchung erheischt zuvörderst eine allgemeine Prüfung ihrer Bedeutung und

*) Nimmt man das, was hier über die Tugendlehre als angeblich ursprüngliche Form der Ethik gesagt ist, zusammen mit dem, was oben (S. 59. 61) in gleicher Weise über den Versuch, den Begriff des Gutes oder der Pflicht an die Spitze der Ethik zu stellen, entwickelt wurde, so erhellt, daß übereinstimmend mit der früheren Bestimmung (S. 37—43): die Grundlage der Ethik sei die Ideenlehre, alle drei Formen gleichmäßig auf die Ideen zurückweisen. Das Verdienst, diese drei Gestaltungen der Ethik auf die ihnen entsprechenden Begriffe zurückgeführt zu haben, gebührt Schleiermacher; das größere Verdienst aber, die Unselbstständigkeit dieser Gestaltungen, deren jede für sich betrachtet den wahren Charakter der Ethik zu verlieren in Gefahr ist, nachgewiesen zu haben, gebührt Herbart. Das Resultat dieser Nachweisung läßt sich schwerlich kürzer und bestimmter ausdrücken, als in folgenden Worten aus dessen allg. prakt. Philos. S. 17: „Der allgemeine Fehler der Sitter-, Tugend- und Pflichtenlehren liegt am Tage. Sie alle kennen nichts als den Willen und möchten ihn auf irgend eine Weise zu seinem eigenen Regulative machen. Um dahin zu gelangen, mustern sie seine Gegenstände, versetzen in die ihm entsprechenden Gefühle, graben nach seinen Quellen und forschen nach seinen ersten und letzten Aeußerungen. Alles umsonst. Es ist immer nur Wille, aber keine Würde des Willens, was erreicht wird." Vgl. auch Herbart, Kleine philos. Schr. Bd. III. S. 180 fg.

**) Schleiermacher Krit. d. Sittenl. S. 27.

Haltbarkeit; und kann dadurch zugleich zur Controle deſſen dienen, was in den beiden erſten Abſchnitten über den eigenthümlichen Charakter der Ethik feſtgeſetzt worden iſt. Obgleich nämlich die primitive Aufgabe der Ethik, die Conſtruction der Ideen, ohne alle Beihülfe theoretiſcher Lehrſätze unmittelbar aus der allgemeinen, auch dem gemeinen Bewußtſein vollkommen verſtändlichen Vorausſetzung: daß es überhaupt einen Unterſchied des guten und böſen Willens gebe, abgeleitet werden konnte, ſo ſcheint doch die Selbſtſtändigkeit der aus der Löſung dieſer Aufgabe ſich entwickelnden Wiſſenſchaft nicht vollſtändig geſichert zu ſein, ſo lange ſie ſich nicht mit den theoretiſchen Aufgaben der Speculation befriedigend auseinandergeſetzt hat. Zu dieſer Auseinanderſetzung fordert, ſo wenig auch die Frage nach den Principien der Ethik ſelbſt dazu Veranlaſſung giebt, die thatſächlich vorliegende Beſchaffenheit der philoſophiſchen Syſteme auf, und die hiſtoriſche Betrachtung führt daher auf einen Fragepunkt zurück, der ſogleich am Eingange dieſes Buches berührt wurde, auf welchen aber ſpeziell einzugehen die nachfolgenden Erörterungen keine Gelegenheit darboten.

Die Forderung einer abſoluten Einheit des philoſophiſchen Wiſſens und folglich der Ableitung aller einzelnen Aufgaben der philoſophiſchen Forſchung aus einem einzigen Princip iſt mit ſyſtematiſcher Schärfe erſt in der Periode der Philoſophie nach Kant hervorgetreten; Reinhold war es, der dieſe Forderung zuerſt geltend machte und zu jener Zeit laut dafür geprieſen wurde. Aber die Zuverſicht, mit welcher man das Geforderte auch wirklich leiſten zu können glaubte, gründete ſich nicht ſowohl auf die Nachweiſung, daß ohne Einheit des Princips der Begriff des Syſtems keine Bedeutung habe, als auf die Ueberzeugung, man beſitze ein ſolches Princip, aus welchem ſich alles übrige ableiten laſſe. Es ſoll nun hier noch nicht gefragt werden, in wie fern dieſe Ableitungen gelungen ſind; der Wechſel der Syſteme und die Verſchiedenheit nicht nur des Princips, ſondern auch der Methode der Ableitung erweckt ſchon an ſich kein allzugroßes Vertrauen zu denſelben; es handelt ſich hier zunächſt nur um die Frage, ob der Begriff eines Syſtems mit der Einheit des Princips ſeine Bedeutung verliere. Der Begriff eines Syſtems nun,

der ſeiner Wortbedeutung nach nicht auf die Entwickelung einer Vielheit aus einer Einheit, ſondern nur auf eine innere Verbindung eines Mannigfaltigen hinweiſt, enthält durchaus nichts, was die Einheit des Princips gebieteriſch forderte. Er verlangt Beziehungen des Vielen auf einander, Zuſammenhang, gegenſeitige Abhängigkeit und Beſtimmbarkeit des einen durch das andere; aber alles das ſetzt ein Mannigfaltiges, welches *ſeinem eigenen* Was nach bekannt und erkannt ſein muß, voraus, damit es in einander eingreifen, eines das andere beſtimmen könne. Eine genauere Unterſuchung lehrt überdies, daß aus einem ſchlechthin *einfachen* Gedanken überhaupt *gar nichts* folgt*); alſo ſelbſt da, wo ein gewiſſes Gebiet von einem einzigen Princip wirklich beherrſcht wird, muß in dem Princip ſelbſt eine Mehrheit von Beſtimmungen liegen, die eine *Entwickelung* des Princips möglich machen; und die *Forderung* der Einheit des Princips für die Löſung aller Aufgaben iſt an ſich ſo grundlos, als es *vor* der Unterſuchung grundlos ſein würde, eine Vielheit der Principien für nothwendig zu erklären.

Im Hintergrunde jener Forderung ſteht jedoch trotz aller Geringſchätzung der formalen Logik eine ſtarke Ueberſchätzung deſſelben logiſchen Formalismus, auf den man pocht, wo er der Bequemlichkeit dient, und den man verhöhnt, wo er beſchwerlich zu werden anfängt. Es iſt eine alte Gewohnheit, die *allgemeinſten* Begriffe und Sätze für Principien zu halten, und die Entwickelung des Wiſſens in den Fortſchritt von einem ſolchen Allgemeinen zu dem ihm untergeordneten Beſonderen zu ſetzen. Indem nun logiſche Allgemeinbegriffe den allerdings nicht nur für die Bequemlichkeit der Auffaſſung, ſondern auch für die Form der Unterſuchung keineswegs gering anzuſchlagenden Vortheil darbieten,

---

*) Vgl. *Herbart* Allg. Metaphyſik Bd. II. S. 26—38. *Hartenſtein* Probl. und Grundlehren d. Metaphyſ. S. 138—141. Beiſpielsweiſe kann an Fichte und Hegel erinnert werden. Das Ich wird bei jenem nur dadurch Princip, daß in ſeiner Thätigkeit die beiden *verſchiedenen* Acte des Setzens und Entgegenſetzens unterſchieden werden; und die dialektiſche Methode gründet ſich lediglich auf die innere Unruhe, mit welcher der Begriff in ſeine Momente auseinanderfällt und ſich aus ihnen wiederzuſammenfaßt.

in einem Gedankenzuge über das zu entscheiden, was sich in einer unbestimmten Vielheit von Exemplaren und einzelnen Fällen wiederholt, so knüpft sich doch daran leicht das Vorurtheil, es bedürfe nur eines Fortschritts zu immer höheren Allgemeinheiten, um alle Gebiete der Erkenntniß zuletzt nicht nur unter einen Begriff zusammenzufassen, sondern auch durch ihn und aus ihm als Princip zu begreifen. Die Möglichkeit dieses Fortschrittes der Abstraction gilt dann zugleich für die Gewähr der wissenschaftlichen Gültigkeit der Begriffe, zu welchen man auf diese Weise gelangt, und die Aufgabe der Wissenschaft stellt sich als die Forderung dar, für jede Vielheit coordinirter Begriffe oder Probleme die „höhere Einheit" zu finden, von welcher aus sie begriffen werden. Faßt man nun dieses Fortschreiten zunächst von seiner formalen Seite auf, so genügt die einfache logische Bemerkung, daß der Inhalt der Begriffe zu ihrem Umfange im umgekehrten Verhältnisse steht, um einzusehen, daß es zwar nicht schwer ist, in einem willkührlichen Denken zu immer höheren Allgemeinbegriffen aufzusteigen, daß aber dieses Verfahren der Abstraction überall zu einem Punkte führt, wo eine noch weiter fortgesetzte Abstraction ihre wissenschaftliche Bedeutung verliert und statt eines Princips nichts als ein leerer Begriff übrig bleibt. Leere Begriffe sind in jedem bestimmten Gebiete der Erkenntniß diejenigen, bei deren Bildung eine Abstraction von denjenigen Merkmalen vorausgegangen ist, auf welchen ihre Bedeutung für die bestimmten Probleme dieses Gebietes beruht. So sind der Begriff der Zahl ohne Rücksicht auf die Entstehung der Zahlenreihe aus der Einheit, der abstracte Begriff des Raumes ohne Beziehung auf räumliche Verhältnisse für die Mathematik, der Begriff des Seins und des Werdens, ohne Beziehung auf das, was ist und sich verändert, für die Metaphysik u. s. w. leere Abstractionen. Dergleichen Abstractionen bieten nicht einmal den Vortheil eines erhöhten Standpunktes dar, von welchem aus man zwar vielerlei übersehen, aber nichts deutlich erkennen kann, weil eben die Unterbrechung der Beziehung des Allgemeinen auf das Besondere die Bedingung ist, unter der jene Allgemeinbegriffe als solche gedacht werden können. Das Besondere aber in reinem und strengen Sinne aus dem Allgemeinen allein zu begreifen ist

ſchlechthin unmöglich*); denn das Allgemeine iſt eben das, was nicht durch die Merkmale des Beſondern gedacht wird. Es iſt nichts als ein leerer Machtſpruch zu ſagen, das Allgemeine ſei das Weſen des Beſondern, der Begriff der Pflanze z. B. das Weſen oder das Anſich der Roſe, der des Metalls das des Eiſens, da vielmehr die Roſe dadurch Roſe und das Eiſen dadurch Eiſen iſt, daß es nicht blos Pflanze, oder Metall iſt. Wer wirklich die Frage: was iſt die Roſe, das Eiſen? vollſtändig und weſentlich durch die Antwort: die Roſe iſt Pflanze und das Eiſen iſt Metall, gelöſt zu haben glaubte, dem dürfte man zu der Genügſamkeit des Glaubens, in den Claſſennamen der Dinge die Erkenntniß ihres Weſens zu beſitzen, Glück wünſchen, nur müßte er auf keine Nachahmung ſolcher Genügſamkeit rechnen**).

Obgleich ſich nun die Forderung eines einzigen Princips, die Behauptung „einer abſoluten Erkenntnißart im Allgemeinen“***), hiſtoriſch an dieſem Leitfaden logiſcher Abſtractionen entwickelt hat, und eben deshalb, weil ſie von allen beſtimmten Merkmalen der zu unterſuchenden Begriffe zu abſtrahiren gebot, ſich an das Unendliche als das ſchlechthin Unbeſtimmte wendete, ſo iſt doch die Inhaltsloſigkeit der Spitze, in welche ſie ausläuft, zu deutlich, als daß man nicht jenen höheren und immer höheren Einheiten eine andere Bedeutung hätte aufzwingen ſollen, als die ſie, wenn man ſie ſtreng der bloßen Form der Allgemeinheit nach auffaßt, in Anſpruch nehmen können. Das Beſondere ſollte ſich aus dem Allgemeinen entwickeln, aus ihm, nicht blos für die Erkenntniß, ſondern auch dem Sein nach, hervorgehen; folglich mußte es ſchon in ihm liegen, und die höchſte Einheit ſollte darum nicht aufgefaßt werden als das leere Abſtractum von dem untergeordneten Beſondern, ſondern als die Identität des auf den

*) Im logiſchen Syllogismus muß bekanntlich, wenn durch das Allgemeine das Beſondere beſtimmt werden ſoll, das Beſondere als untergeordnet dem Allgemeinen gegeben ſein, damit für daſſelbe aus dem Allgemeinen etwas folge.

**) Es würde unnöthig ſein, dergleichen leichte Sachen auch nur zu erwähnen, wenn ſolche Oberflächlichkeiten ſich nicht immer wieder breit machten. Belege dafür anzuführen iſt an dieſem Orte unnöthig.

***) Schelling Neue Zeitſchr. f. ſpecul. Phyſ. Bd. I. S. 1 fg.

niederen Stufen des Denkens einander entgegengesetzten Mannigfaltigen. Was gewann man dadurch? Im besten Falle einen widersprechenden Begriff, der nicht einmal den Vortheil hat, gegeben zu sein, sondern der Einheit des Princips zu Liebe erst gemacht werden mußte. Denn macht man im Denken Ernst mit jener Identität des Subjects und Objects, des Idealen und Realen, des Endlichen und Unendlichen, oder mit welchen andern Allgemeinbegriffen man die obersten Gegensätze bezeichnen will, so bleibt, wenn man die Identität abgesondert von dem, dessen Identität sie sein soll, durch ein strenges Weder-Noch denkt, nichts übrig als eine leere Form, ein bloßes Und, ein Band ohne Verbundenes, mit einem Worte Nichts, was an sich für das auf die Erkenntniß gerichtete Denken die mindeste Bedeutung hätte. Will man aber jene Identität durch jene Merkmale als bestimmt denken, sie unter der Form des Sowohl-Alsauch auffassen, so hebt jedes dieser Merkmale, so gewiß es nicht allein die höchste Einheit bezeichnen soll, sondern für sie nur in der Zusammenfassung mit seinem Gegensatze eine Bedeutung hat, eben dieses andere Glied und damit den Inhalt des Begriffes auf; und wenn diese Aufhebung keine Bedeutung haben, wenn nicht der ganze Begriff sich in Nichts auflösen soll, so bleibt nichts übrig, als der reine und baare Widersinn. Es steht noch ein dritter Weg offen, sich dieser höchsten Einheit, dieses Etwas, welches das, was es ist, nicht ist, und ist, was es nicht ist, zu bemächtigen, dadurch, daß man auf alles Denken Verzicht leistet, und, statt zu denken, anschaut. Dieser Zumuthung der Anschauung des Einen zu genügen, ist trotz des vornehm klingenden Namens der intellectualen Anschauung, mit welchem sie auftritt, bei weitem nicht so schwer, als diejenigen, welche in ihr den Ausgangspunkt der Philosophie gepriesen haben, zu sagen pflegten. Die ganz gewöhnliche sinnliche Erfahrung stellt uns fortwährend eine solche Masse von Einheiten, die ein Mannigfaltiges, zum Theil Entgegengesetztes sind, dar, und der gemeinste Menschenverstand hat so gar keine Mühe, dieses Mannigfaltige in Einem und diese Einheit in der Mannigfaltigkeit wirklich anzuschauen, daß es nichts weiter bedarf, als dieses gemeine Anschauen auf die Totalität alles Seins als Einheit überzutragen, um dieselbe Identität des Verschiedenen und Verschiedenheit des Identischen, welche

für die gemeine Auffassung die Bestandtheile der Erfahrungswelt darstellen, wiederzufinden*). Aber die Gedankenlosigkeit, die in dieser Anschauung den Ausdruck des höchsten Wissens, von dem alles andere Wissen abhänge, gefunden zu haben glaubt, liegt eben in dem, dessen sie sich rühmt, nämlich in dem gänzlichen Mangel der Reflexion, des prüfenden Denkens, ob denn jene Einheit, gesetzt, sie wäre wirklich als Object der Anschauung gegeben, überhaupt einen haltbaren Begriff darbiete oder nicht vielmehr vor einer näheren Untersuchung zum bloßen Probleme herabsinke, welches sich eben durch den Widerspruch im Begriffe jener Identität verräth. Es war daher nothwendig, daß, sobald das Denken dem Anschauen gegenüber seine Rechte wieder geltend machte, man entweder jene Identität, und mit ihr die angemaßte Einheit des Princips der gesammten Philosophie aufgab, oder, falls man von dieser Einheit nicht loslassen wollte, den ganzen Standpunkt umkehrte, und in dem Widerspruche den Ausdruck des wahrhaft speculativen Denkens gefunden zu haben behauptete. Das leichteste, wiederum in der gegebenen Form der Erfahrung am nächsten sich darbietende Mittel, diesen Widerspruch zugleich durchzusetzen und zu verhüllen, ist die Berufung auf das Werden, auf die Veränderung. Während das Eine, durch die entgegengesetzten Merkmale als feste und beharrliche Bestimmungen charakterisirt, seinen innern Widersinn leicht verräth, scheint dieser Widersinn zu verschwinden, wenn man es als sich entwickelnd, seine Merkmale als Momente eines Processes auffaßt, in dem es ebenso in sich zerfällt, als es in diesem Zerfallen sich erhält, in sich als in seinen Grund sich vertieft und indem es in dieser Vertiefung zu Grunde geht, über sich selbst hinaus greift und sich immer reicher gestaltet.

Allen diesen verschiedenen Wendungen gegenüber, die von Vorurtheilen zu Erdichtungen, und von Erdichtungen zu Gewaltsprüchen fortschreiten, geziemt der Wissenschaft, jedem Begriffe

*) Es ist sehr charakteristisch, wie z. B. Schelling den Satz: daß, was als Eines ist, in dem Sein selbst nothwendig ein Band seiner selbst als Einheit und seiner selbst als des Gegentheils, oder als Vielheit sein müsse, durch empirische Beispiele zu erläutern sucht. Vergl. Schelling Darl. d. r. Verh. d. Naturphilos. z. fichte'schen Lehre S. 54 ff.

und jeder Classe von Begriffen und Problemen ihre eigenthümliche Bedeutung zu lassen. Die Frage also, was es heiße, theoretische und ästhetisch-praktische Bestimmungen aus einem und demselben Principe ableiten zu wollen, läßt sich nicht anders beantworten, als durch die Darlegung der eigenthümlichen Bedeutung, in welcher diese beiden Classen von Begriffen auftreten. Daß nun beide Gegenstand und Ausdruck einer Erkenntniß sind, daß Ethik und Metaphysik, (mit welchem Worte die Grundlage aller theoretischen Untersuchung bezeichnet werden mag,) als Wissenschaft ausgebildet zu werden verlangen, bietet für sich noch kein eigenthümliches Merkmal weder der einen noch der andern dar. Man muß folglich herabsteigen in den Inhalt der durch jene Begriffe bezeichneten Aufgaben, um zu prüfen, wie sie sich zu einander verhalten, und dann zeigen sich diese Aufgaben als so disparat, daß es eben so unmöglich ist, aus metaphysischen Principien eine Ethik, als aus ethischen eine Metaphysik herauszuklauben. Die Metaphysik findet sich gebunden an das, was ist und geschieht, sie soll Rechenschaft geben über die Gründe der Erscheinungen, über den Lauf der Begebenheiten, über die Gesetze ihres Entstehens und Vergehens; was ist und warum es ist, und was daraus wird, darüber soll sie wo möglich ein Wissen erzeugen. Aber wie folgt denn aus der Thatsache, daß solche oder andere Erscheinungen gegeben sind, aus der Einsicht, daß sie zurückweisen auf etwas, was ihnen zu Grunde liegt, aus der Nachweisung, wie dieses mit jenen zusammenhängt und sich in ihnen darstellt, aus der Bestimmung der Gesetze endlich, nach welchen dies geschieht, wie folgt aus alle dem eine Entscheidung über das, was löblich und schändlich, schön und häßlich ist? wo liegt denn in der Ergründung der Gesetzmäßigkeit der Erscheinungswelt eine Richtung auf das Urtheil über den Werth dieser Erscheinungen? Eben so, wie folgt andererseits aus dem lebendigsten Gedanken eines Musterbildes, aus dem Vorbilde des Schönsten, des Edelsten und Herrlichsten, dessen Nachbild, wenn es wäre und einträte in die Welt der Erscheinungen, Gegenstand der Liebe, der Achtung, der Verehrung sein würde, wie folgt denn daraus allein die Realität, oder auch nur die wirkliche Erscheinung dessen, was es bezeichnet? Schwärmer mögen sich überreden, daß die Gluth, mit welcher sie sich in eine Idee ver-

ſenken, dieſer Idee ohne weiteres ein objectives Daſein zu verleihen vermöge; der Gedanke: es iſt nur eine Idee, drängt ſich dagegen dem nüchternen Menſchen ungerufen nur gar zu häufig auf, und ſo gewiß der bloße Begriff der Realität, die bloße Erklärung, daß etwas iſt, nicht das Geringſte von einem Werthe enthält, den das, was iſt, habe, ſo gewiß bedarf der Gedanke deſſen, was, wenn es wäre, einen abſoluten Werth in Anſpruch nehmen würde, zur Gewähr ſeiner Gültigkeit nicht des Stützpunktes der Behauptung: das Object dieſes Gedankens ſei. Wie nahe freilich die Verwechſelung der Gültigkeit der Ideen mit der Realität deſſen, was ſie bezeichnen, liegt, bewies ſchon Plato's Beiſpiel (ſ. oben S. 47), und wie nahe damit die Gefahr zuſammenhängt, den weſentlichen Standpunkt der ethiſchen Beurtheilung zu verlieren, zeigt die Geſchichte der Ethik von Plato bis Kant, den die Einſeitigkeit, mit der er das Sittliche ausſchließend als Geſetz auffaßte, allerdings wenigſtens vor dem Irrthume bewahrte, mehr zu verlangen, als die abſolute Gültigkeit dieſes Geſetzes, und der eben deshalb Naturgeſetze und Sittengeſetze mit der Beſtimmtheit auseinanderhielt, welche die erſte Bedingung des Gelingens der Unterſuchung über jene, wie über dieſe iſt.

Die ſtreng begriffsmäßige Scheidung zwiſchen den Aufgaben der Metaphyſik und der Ethik wird aber erſt dann zur vollkommenen Klarheit gelangen, wenn man eingeſehen hat, daß der eigentliche Gegenſtand der äſthetiſchen Beurtheilung diejenige abſolute Poſition gar nicht verträgt, auf welche die Erſcheinungen, indem ſie ſich in Probleme der metaphyſiſchen Unterſuchung verwandeln, hinweiſen. Gegenſtand der äſthetiſchen Beurtheilung iſt jederzeit etwas, inſofern es als Glied eines Verhältniſſes ſich darſtellt: dieſer Satz (S. 17—22) entſcheidet, zuſammengehalten mit dem Begriffe des Realen in letzter Inſtanz über jeden Verſuch, das Gute und Schöne unmittelbar im Gebiete des Realen zu ſuchen und dem Objecte einer Beurtheilung, die ſtreng an die Beſtimmtheit gewiſſer Verhältniſſe gebunden iſt, Realität in dem Sinne beizulegen, in welchem die Metaphyſik von Realität zu ſprechen genöthigt iſt. Der Einwurf, den man hier aus dem Begriffe der „abſoluten Poſition" entlehnen könnte, daß nämlich, wenn die Realität gleich ſei der abſo-

luten Position, dann auch die Setzung eines absoluten Werthes gleich sei der Realität des Gesetzten, läßt sich leicht durch die Bemerkung beseitigen, daß es sich, wo vom Sein die Rede ist, da allerdings um die absolute Setzung des Gegenstandes handle, während das ästhetische Urtheil nur die Setzung des Bildes von einem Gegenstande oder eigentlich nur seiner Verhältnisse verlangt und hier das „absolut und unbedingt" gar keinen Anspruch macht, von dem Gegenstande, sondern nur von dem Werthe zu gelten, der dem Bilde seiner Verhältnisse zukommt.

Sind diese Bestimmungen über den disparaten Charakter ethischer und metaphysischer Principien gegründet und bestätigt sich durch sie nicht nur die Möglichkeit, sondern selbst die Nothwendigkeit, der Metaphysik und der Ethik so lange ihre eigenthümliche Entwickelung zu lassen, bis sie vielleicht selbst auf eine gegenseitige Ergänzung nicht ihrer Principien, sondern dessen, was aus den Principien hervorgeht, hinweisen*), so muß sich einestheils überall, wo beide mit einander verwechselt oder vermischt worden sind, der daraus entstehende Nachtheil für eines oder für beide Gebiete der Untersuchung nachweisen lassen, anderntheils ist durch die Trennung in den Principien nicht im Geringsten die Vereinigung in den Resultaten ausgeschlossen.

Faßt man den ersten Punkt ins Auge, so liegt wieder eine doppelte Möglichkeit vor, daß entweder durch das Vorherrschen

---

*) Mit dem hier Entwickelten vergleiche man über den disparaten Charakter beider Reihen der Untersuchung, was Herbart in einer seiner frühesten Schriften, „über philosophisches Studium" darüber sagt, einer Schrift, deren das eigentlich wissenschaftliche Denken anregende Kraft ihren geringen Umfang auf eine merkwürdige Weise überragt. (S. Dessen kleinere Schriften Bd. I. S. 138 ff.) Die Sache ist an sich so klar, daß nur der Gegensatz falscher Systeme die Auseinandersetzung des ganzen Verhältnisses nöthig macht. Der disparate Charakter ästhetisch-praktischer und rein theoretischer Untersuchungen liegt unmittelbar in der Beschaffenheit der Begriffe, welche beide Gebiete der Untersuchung beherrschen, und es bedarf dazu nicht der unsichern und mindestens schwankenden Berufung auf die Verschiedenheit des Zweckes, welchen der Untersuchende im Auge hat, oder auf verschiedene Seelenvermögen, aus welchen die herrschenden Hauptbegriffe hervorgehen. Bekanntlich ist der erstere Gesichtspunkt durch Aristoteles, der zweite durch Kant zu einer weitverbreiteten Geltung gelangt.

äſthetiſch-praktiſcher Begriffe der reinen Entwickelung der theoretiſchen Unterſuchung, oder durch die unzeitige Einmiſchung theoretiſcher Fragen der reinen Auffaſſung der äſthetiſch-praktiſchen Principien Eintrag geſchehe. Der erſtere Fehler iſt der ſeltnere; er intereſſirt auch weniger, wo die Unterſuchung die Abſicht hat, die ſelbſtſtändige Bedeutung der Ethik nachzuweiſen; als Beiſpiel darf aber an Plato und Fichte erinnert werden, deren theoretiſche Lehren, wenn auch in verſchiedener Weiſe, von gewiſſen Vorausſetzungen, die in dem Gebiete der Ethik wurzeln, mitbeſtimmt und theilweis ganz beherrſcht werden. Von Plato wenigſtens iſt deutlich, daß nicht nur die Idee des Guten, als die Sonne im Reiche der Ideen, als erhaben über das Sein, dem, was iſt, eben ſo das Sein verleihend, wie dem, was erkannt wird, das Erkanntwerden*), das Räthſel löſen ſollte, wie ſich die Erſcheinung zu dem Realen verhalte, ſondern auch, daß, wo er den Verſuch einer ſpeciellen Naturerklärung macht, der Zweckbegriff ſo ſehr als der herrſchende hingeſtellt wird, daß auf ihn als den erſten Urheber die Verwechſelung der ſogenannten wirkenden und der Zweckurſachen zurückgeführt werden kann, eine Verwechſelung, die viele Jahrhunderte ſpäter die Naturforſchung nöthigte, ſich gegen eine ſolche Herrſchaft der teleologiſchen Anſicht aufzulehnen. Was den eigenthümlichen Reiz, ja die innere Würde des Platonismus ausmacht, daß neben dem Mathematiſchen die unmittelbare Evidenz des Ethiſchen die eigentlich beſeelende Kraft des ganzen Syſtems iſt, worauf nicht nur die Ueberzeugung von der Möglichkeit des wahren Wiſſens, ſondern auch ein großer Theil des Inhalts dieſes Wiſſens beruht, das iſt gleichwohl eines der hervorſtechendſten Merkmale der Unhaltbarkeit des Syſtems als ſolchen, einer Unhaltbarkeit, die in dieſer Hinſicht zunächſt in der Einſeitigkeit liegt, von dem Gedanken des Vortrefflichen, des Schönſten und Beſten auch da eine Entſcheidung zu erwarten, wo es ſich nicht um den Werth, ſondern ausſchließend um die Gründe und die Geſetze der Erſcheinungen handelt. Und etwas Aehnliches findet ſich auch bei Fichte, der von Kant herkam, wie Plato von Sokrates. Denn jene abſolute Selbſtthätigkeit um der Selbſtthätigkeit willen, die für Fichte der

*) Vergl. oben S. 47.

höchste Ausdruck des Sittlichen war und als solcher vor aller theoretischen Untersuchung feststand, wird von ihm offenbar nicht nur als wesentliches Merkmal für die theoretische Bestimmung des Begriffs vom Ich benutzt, sondern die theoretische Wissenschaftslehre hängt so sehr von diesem Begriffe ab, daß die Einsetzung der Objecte, sammt dem „Glauben" an die Realität derselben, aus dieser ursprünglich ethischen Quelle seinen Ursprung hat*). Daß Fichte damit nichts weiter gewann, als eine Ethik, die sich damit begnügen mußte, die Lücken des theoretischen Wissens auszufüllen, und daß, obgleich das Ethische das eigentlich treibende Princip seines Idealismus ist, die ethischen Forderungen bei ihm zu einer Reihe von Bedingungen herabsinken, unter welchen das Ich zum Bewußtsein jener Freiheit gelangen könne, ist schon oben nachgewiesen worden und zeigt, daß selbst das stärkste ethische Interesse eine ihm unnatürliche Herrschaft über theoretische Fragen und Probleme nicht ohne Nachtheil für seine eigene Bedeutung durchsetzen kann.

Mannigfaltiger und vielgestaltiger sind dagegen diejenigen Verwickelungen, und zugleich größer die Nachtheile, welche für die Ethik entstehen, wo die Gültigkeit der sittlichen Ideen abhängig gemacht wird von irgend welchen theoretischen Lehrsätzen, welche die Unterlage der Ethik abgeben sollen. Verwickelungen dieser Art können sich theils unabsichtlich, als unbemerkte Fehler, als ein unwillkührliches Abgleiten auf ein fremdes Gebiet in die Untersuchung einschleichen, und dann werden sie selbst im besten Falle wenigstens die regelmäßige und freie Entwickelung der Wissenschaft hemmen; sie können aber auch absichtlich, mit wissenschaftlichem ausgebildeten Bewußtsein darüber, was die Unterordnung der Ethik unter die theoretische Untersuchung bedeute, auftreten, und dann wird der ideale, vorbildende Charakter der Ethik selbst in Gefahr kommen. In beiderlei Beziehung gehört hierher zuerst die, wie es scheinen möchte, ganz unvermeidliche Verwickelung der Ethik mit der Psychologie. Ganz unvermeidlich findet die ethische Beurtheilung des Wollens dieses als ein psychisches Phänomen neben andern Phänomen;

*) Vorzüglich deutlich tritt dies im 3ten Buche der „Bestimmung des Menschen" hervor.

und wo nicht die Frage nach dem Werthe dieſes Wollens als die Grundfrage aller Ethik mit vollkommener Deutlichkeit feſt ſteht, da liegt kaum etwas anderes ſo nahe, als der Verſuch, durch die Unterſuchung über die Natur des Wollens den Quellen des Unterſchiedes zwiſchen einem ſolchen oder anderen Wollen nachzuſpüren. Daher war von Ariſtoteles bis herab auf Kant nichts gewöhnlicher, als daß man der Ethik durch die Nachweiſung der verſchiedenen Triebe, Neigungen, Begierden, Leidenſchaften u. ſ. w. ihren Inhalt zu geben ſuchte und ſie ſo mit Lehnſätzen aus der Pſychologie anfüllte. Aber weder die Aufzählung dieſer Neigungen, Triebe, Begierden u. ſ. w., wie ſie ſich wirklich als Thatſachen darſtellen, noch die Nachweiſung, wie unter gewiſſen Bedingungen, mögen dieſe nun in der Thätigkeit beſonderer Vermögen, oder in der, die Begierden anregenden Kraft gewiſſer Gegenſtände oder worin immer ſonſt geſucht werden, ſolche Begierden und Aeußerungen des Wollens entſtehen, kann den mindeſten Aufſchluß geben über die Frage: welches Wollen gut und welches Wollen böſe ſei? Wo man aber wirklich in der Thatſache, daß gewiſſe Begierden u. ſ. w. entſtehen, vielleicht ganz natürlich, allgemein und unvermeidlich entſtehen, das Kennzeichen der Löblichkeit dieſer Begierden, und ſomit ihre ſittliche Rechtfertigung finden zu können glaubte, da würde wenigſtens eine Begründung der Ethik durch die Pſychologie ganz überflüſſig ſein, ſondern man brauchte blos zu erwarten, was dem Menſchen beliebt, um in dieſem Belieben zugleich das Geſetz des Handelns zu finden. Eine Abhängigkeit der Ethik von der Pſychologie in dieſem Sinne würde geradezu in denjenigen Eudämonismus oder vielmehr Hedonismus hinein führen, der höchſtens in der klugen Berechnung des mit der Befriedigung der Begierden und Neigungen verbundenen Genuſſes einen Grund der Unterſcheidung zwiſchen einem ſolchen oder andern Handeln (denn das eigentliche Wollen iſt dann ſchon für gleichgültig erklärt) finden kann; und die eudämoniſtiſche Moral, die den Menſchen nimmt, wie ſie ihn findet, iſt zu loben, wenn ſie wenigſtens offen genug iſt, dieſe Conſequenz auszuſprechen. Wie man ſich daher auch die Pſychologie ausgebildet denken möge, ihre Unterſuchungen ſind entweder für die Aufſtellung der ethiſchen Ideen (deshalb aber nicht für die Anwendung derſelben) vollkommen bedeutungslos, oder wenn die

Natur des Willens und deſſen geſetzmäßiger Verlauf, wie er in ſeinen Reſultaten thatſächlich vorliegt, ſelbſt an die Stelle der Ideen geſetzt wird, iſt die Gefahr faſt unvermeidlich, die Sittenlehre in eine Güterlehre untergehen zu laſſen.

Eine minder verderbliche Wendung bekommt die Verſchmelzung der Ethik mit der Pſychologie allerdings dann, wenn man unter Anerkennung der ethiſchen Ideen, welche dieſelben auch ſein mögen, doch wenigſtens die Frage erheben zu müſſen glaubt, wie dieſe Muſterbilder der Beurtheilung, die unzweifelhaft nicht anders als in einem wirklichen Acte des Urtheiles zum Bewußtſein kommen, in dieſem Bewußtſein und für daſſelbe entſtehen, welches mit einem Worte der Urſprung dieſer Ideen ſei? Dieſe Frage kann nicht abgelehnt werden — für die Pſychologie; in dieſer muß, falls ſie als Theorie des geiſtigen Lebens vollſtändig gefunden wäre, ſich irgendwo der Punkt, wo, und die Umgebung, in welcher die Ideen ins Bewußtſein eintreten, nachweiſen laſſen. Aber demunerachtet hat jene Frage da keine Bedeutung, wo es ſich um den Inhalt dieſer Ideen, um ihre Aufſtellung handelt, d. h. für die Darlegung der ethiſchen Principien ſelbſt. Vielmehr, damit jene Frage nach dem Urſprunge der Ideen und nach den Urſachen, aus welchen die bloße Vorſtellung gewiſſer Willensverhältniſſe ein unwillkührlicher und abſoluter Beifall begleite, auch nur verſtändlich ſei, müſſen die Ideen ſelbſt ſchon gekannt und anerkannt ſein; und die Ethik hängt hier ſo wenig ab von der Pſychologie, daß erſt unter Vorausſetzung der Ideen jene Frage an die Pſychologie geſtellt werden kann. Selbſt Kant, ſo ſehr er auch die Seelenvermögen und ihre Functionen als Leitfaden der Heuriſtik benutzt, macht die Gültigkeit des kategoriſchen Imperativs nicht abhängig von der Beantwortung der Frage: wie ein ſolcher Imperativ möglich ſei?*)

*) Man vergleiche darüber den ganzen Gang der Unterſuchung in Kant's „Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten". — Auch möge hier eine Stelle aus Herbart's „Bemerkungen zur Tonlehre" (Kleinere Schr. Bd. I. S. 358), die gerade dieſen Punkt mit vorzüglicher Klarheit ins Licht ſetzt, einen Platz finden. Herbart ſpricht dort von der Nothwendigkeit, in genau beſtimmten Verhältniſſen das eigentliche Object der äſthetiſchen und der ethi-

Gerade die Bedeutung jedoch, welche Kant der Frage: wie ein kategorischer Imperativ möglich sei? gab, erinnert an einen einzelnen bestimmten, zunächst im Gebiete der Psychologie wurzelnden Begriff, über welchen mitten unter den mannigfaltigsten Streitigkeiten über seine Bedeutung man doch auf den verschiedensten Seiten dahin einig geworden war und theilweise noch ist, daß ohne eine Entscheidung über ihn getroffen zu haben, von einer Ethik gar keine Rede sein könne. Dieser Begriff ist der der Freiheit des Willens. Nun ist aber dieser Begriff ein rein theoretischer, die Fragen, die mit ihm zusammenhängen, durchdringen überdies ein größeres Gebiet, als das der Psychologie, und wenn die Entscheidung darüber, ob und in welchem Sinne der Wille frei sei, wirklich die Bedingung der Aufstellung der Ideen wäre, so müßte zugegeben werden, daß die ganze ethische

---

schen Beurtheilung nachzuweisen. Er erinnert an das Beispiel der Musik, als der einzigen Kunst, deren Elemente wenigstens dem größern Theile nach, seit Jahrhunderten bekannt und anerkannt sind. Er fährt dann fort: „Unsere Aesthetiken enthalten aber eher alles in der Welt, ja den Ursprung der Welt selbst, als die einfachen Grundregeln der einzigen unter den Künsten, die wirklich ihre Grundregeln kennt. So wird es bleiben, bis einmal die einfachen Elemente des räumlichen und des poetischen Schönen entdeckt werden. Unterdeß bleibt es auch dabei, daß man von der praktischen Philosophie nicht blos feste Unterscheidungen des Löblichen und Schändlichen, sondern auch eine Theorie über die Möglichkeit solcher Unterscheidungen verlangt und daß man vor der Einsicht in diese Möglichkeit an die Unterscheidungen des Löblichen und Schändlichen nicht glauben will, — wie wenn wirklich der Unterschied zwischen Ehre und Schande, Recht und Unrecht, Tugend und Laster so lange zweifelhaft bliebe, bis die theoretische Philosophie den Ursprung der Gemüthshandlungen nachgewiesen hätte, welche in uns vorgehen, indem wir das Sittliche beurtheilen und beschließen. Auch diesem Unheil läßt sich nicht eher abhelfen, als bis wirklich die Psychologie die geforderten Nachweisungen leisten kann; da sich denn ergeben wird, daß dadurch nichts gewonnen ist, als nur Theorie, und daß selbst diese Theorie demjenigen unverständlich ist, der nicht zuvor das kennt, wovon sie redet, nämlich die ursprünglichen praktischen Urtheile selbst, deren Gültigkeit sie voraussetzen muß. — Bis nun diese radicale Heilung desjenigen Vorurtheils, das theoretische und praktische Philosophie in einander mengt, erfolgen wird, kann es vorläufig von Nutzen sein, an dem Gleichniß der praktischen Philosophie, der Musik, sich zu versuchen und hier nachzusehen: in wiefern durch eine psychologische Theorie der Tonlehre die Wahrheit (d. h. die ästhetische Gültigkeit) dieser Tonlehre selbst begründet werde?“ u. s. w.

Untersuchung sich wesentlich auf theoretische Lehnsätze stütze und keine selbstständige Geltung in Anspruch nehmen könne*). Aber je größeres Gewicht man auf diese Abhängigkeit der Ethik von dem Freiheitsbegriffe legt, desto nothwendiger wäre es, sich darüber, was man unter Freiheit versteht und in welchem Sinne man dieselbe behaupte oder leugne, auch mit vollkommener Bestimmtheit zu erklären. Gleichwohl giebt es vielleicht in dem ganzen Gebiete der Philosophie keinen einzigen Begriff, der sich an Vieldeutigkeit mit dem der Freiheit vergleichen ließe. Der Grund liegt allgemein darin, daß Freiheit überall nur eine relative Bedeutung hat, d. h. daß das Prädicat der Freiheit einem Subject nur dann in einem bestimmten Sinne beigelegt werden kann, wenn zugleich ein anderes mitgedacht wird, in Beziehung auf welches jenes erstere frei genannt werde; daher sich der Inhalt des Freiheitsbegriffs je nach der Beschaffenheit dieser Beziehung verschiedenartig modificiren wird. Von dieser Seite angesehen ist aber durchaus kein Grund vorhanden, die Aufstellung der Ideen abhängig zu denken von einer vorhergehenden Untersuchung über die Freiheit des Willens; denn wenn diese Freiheit ihre Bedeutung erst von der Beziehung des Wollens auf etwas dem Begriffe nach von ihm Verschiedenes erwartet, so ist es sehr wohl möglich, — und diese Erwartung wird sich vollkommen bestätigen, — daß die Freiheit in einem durch ein gewisses Verhältniß des Wollens bestimmten Sinne selbst eine Stelle unter den Ideen einnehmen werde**).

---

*) Vergl. z. B. Kant Kr. d. pr. Vern. S. 98. „Wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist, anzunehmen. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein."

**) Hierin liegt kein Widerspruch mit der oben (S. 70) gegen Fichte geltend gemachten Frage: ob denn der freie Wille auch schon der gute sei? Denn der fichte'sche Freiheitsbegriff forderte eben, den Willen von jeder Beziehung, die nicht in seinem eigenen Begriffe liegt, loszureißen; seine Freiheit sollte keine relative, sondern eine absolute sein, und diese absolute Freiheit ist, gesetzt sie wäre etwas mehr, als eine bloße Behauptung, sittlich vollkommen leer. Für diejenigen, welchen die absolute Freiheit als solche nicht etwa die Bedingung des Gesetzes, sondern das Gesetz selbst ist, hat

Jedoch eben gegen dieſe Beſchränkung des Freiheitsbegriffs auf einen Beziehungspunkt, von dem die Bedeutung deſſelben abhänge, ſtemmen ſich die, welche die Ethik von der Entſcheidung über die Freiheit oder Nichtfreiheit des Wollens abhängig denken. Soll hierbei ein beſtimmter Gedanke zum Vorſchein kommen, ſo muß man, um zur Freiheit des Wollens zu gelangen, jede Relation des Wollens wegdenken, d. h. man muß die Freiheit dann auch wirklich abſolut, den Willen als ſelbſtthätig in dem Sinne auffaſſen, daß er von jeglichem Cauſalnexus unabhängig iſt. In dieſer Richtung begegnet man zuerſt der ſogenannten libertas aequilibrii oder indifferentiae, d. h. nicht etwa dem Vermögen, von zwei entgegengeſetzten Handlungen entweder die eine, oder die andere zu wollen, — denn da bliebe immer noch die Möglichkeit der Entſcheidung nach beſtimmenden Gründen übrig —, ſondern dem Vermögen das, was man wirklich will, möglicherweiſe und trotz der zu dem entgegengeſetzten Wollen beſtimmenden Gründe auch nicht zu wollen. Verfolgt man dieſe Freiheit noch einen Schritt weiter, ſo kommt man auf die transſcendentale Freiheit Kant's als eine abſolute, durch jeglichen Cauſalnexus unbeſtimmbare Activität des Willens*). Das charakteriſtiſche Merkmal dieſes Freiheitsbegriffes

---

überhaupt die Frage nach der Abhängigkeit der Ethik von der Entſcheidung über die Freiheit keine Bedeutung, weil Wollen als Selbſtthätigkeit, Selbſtthätigkeit als abſolute Selbſtthätigkeit, abſolute Selbſtthätigkeit als ſittliche Thätigkeit für ſie identiſche Begriffe ſind.

*) Es iſt ſchon oben (S. 68) bemerkt worden, daß Kant nicht nöthig hatte, den Freiheitsbegriff ſo hoch zu ſteigern, daß er ſelbſt geſtehen muß, neben einer ſolchen Freiheit ſei keine Natur mehr möglich (Krit. d. r. V. Werke Bd. II, S. 363). Auch fehlt ſehr viel daran, daß er in der Behauptung dieſer Freiheit vollkommen conſequent wäre. Er definirt ſie da, wo er zuerſt auf dieſe Freiheit kommt (Kr. d. r. V. 3te Antin. W. Bd. II, S. 358), als „eine Cauſalität, durch welche etwas geſchieht, ohne daß die Urſache davon noch weiter durch eine andere vorhergehende Urſache nach nothwendigen Geſetzen beſtimmt ſei, d. i. eine abſolute Spontaneität der Urſachen, eine Reihe von Erſcheinungen, die nach Naturgeſetzen abläuft, von ſelbſt anzufangen.“ Er läßt alſo die Reihe der Erſcheinungen d. h. der Veränderungen, die das Wollen ſelbſt erleidet, wenigſtens nach Naturgeſetzen ablaufen, und vindicirt der transſcendentalen Freiheit nur den Anfang derſelben. Schon darin liegt eine inconſequente Beſchränkung, wenn man ein-

ist die Ausschließung des Causalbegriffs; der Wille ist in diesem Sinne frei, in sofern eine Veränderung von ihm ausgeht, oder in ihm stattfindet, welche von keiner Ursache weder in, noch außer dem Wollenden abgeleitet werden kann. Daß nun dieser Begriff einer Veränderung ohne Ursache, der Begriff des absoluten Werdens schlechthin ungereimt ist, daß, wo er sich mit einem Scheine von Gültigkeit aufdrängt, in ihm ein Problem der metaphysischen Speculation liegt, dessen Auflösung nothwendig und unvermeidlich zu der Voraussetzung von Ursachen führt, das lehrt eine genaue theoretische Untersuchung und verbietet eben dadurch, diesem Begriffe in Beziehung auf die Freiheit des Willens, als auf einen speciellen Fall, irgend eine Bedeutung zu geben*).

Aber trotz aller Gründe gegen die Annahme einer transscendentalen Freiheit, trotz der Thatsache, daß die Philosophie sich immer wieder von dem Indeterminismus zum Determinismus hingetrieben sieht, soll dennoch die Anerkennung und Gültigkeit der ethischen Ideen unzertrennlich mit dem indeterministischen Freiheitsbegriffe verbunden sein. „Man nehme, sagt Kant**), z. E. eine boshafte Lüge, ... die man zuerst ihren Bewegursachen nach, woraus sie entstanden, untersucht und darauf beurtheilt, wie sie sammt ihren Folgen ihm zugerechnet werden könne. In der ersten Absicht geht man den empirischen Charakter des Lügners bis zu den Quellen desselben durch, die man in der schlech-

---

mal von transscendentaler Freiheit redet; wie denn auch Kant wirklich an anderen Stellen (z. B. Kr. d. pr. Vern. S. 214. Kr. d. r. V. S. 430) darauf ein Gewicht legt, daß „es in Ansehung des intelligiblen Charakters der Handlung gar kein Vorher und Nachher gebe und jede Handlung, unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit andern Erscheinungen steht, die unmittelbare Wirkung des intelligiblen Charakters der reinen Vernunft sei." Und dazu kommt, daß die Bedeutung, welche Kant dieser Freiheit in praktischer Absicht giebt (s. oben S. 68), die Bestimmbarkeit des Willens durch sittliche Motive nicht nur nicht ausschließt, sondern wesentlich auf ihr beruht. Das ist aber nicht mehr transscendentale Freiheit.

*) Vgl. Herbart Lehrb. z. Einleit. in d. Philos. 3. Aufl. §. 107. Allgem. Metaphys. Bd. II. S. 177. Hartenstein Probl. und Grundlehren der allgem. Metaphys. S. 86 ff.

**) Krit. d. r. Vern. S. 431. Vergl. Krit. der prakt. Vern. S. 214 ff.

ten Erziehung, übler Gesellschaft u. s. w. aufsucht. In allen diesem verfährt man wie überhaupt in der Untersuchung der Reihe bestimmender Naturursachen zu einer gegebenen Naturwirkung. Ob man nun gleich die Handlung dadurch bestimmt zu sein glaubt, so *tadelt* man nichtsdestoweniger den Thäter, und zwar nicht wegen seines unglücklichen Naturells, nicht wegen der auf ihn einfließenden Umstände ..., denn man setzt voraus, man könne das gänzlich bei Seite setzen, und die verflossene Reihe von Bedingungen als ungeschehen, diese That aber als gänzlich unbedingt in Ansehung des vorigen Zustandes ansehen. Dieser Tadel gründet sich auf ein Gesetz der Vernunft, wobei man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten des Menschen, unangesehen aller empirischen Bedingungen, anders habe bestimmen können und sollen, ... die Handlung wird seinem intelligiblen Charakter beigemessen, er hat jetzt, in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld, *mithin* war die Vernunft unerachtet aller empirischen Bedingungen der That völlig frei. ... Man sieht diesem zurechnenden Urtheile es leicht an, daß man dabei in Gedanken habe, die Vernunft werde durch alle jene Sinnlichkeit gar nicht afficirt, sie verändere sich nicht, ... sie sei bestimmend, nicht bestimmbar in Ansehung derselben. Daher kann man nicht fragen: warum hat sich nicht die Vernunft anders bestimmt? sondern nur: warum hat sie die Erscheinung nicht anders bestimmt? Darauf ist aber keine Antwort möglich." — Diese Stelle, obgleich sie mit dem Bekenntniß des Nichtwissens endigt, ist eben als Entwickelung eines bestimmten Beispiels besonders geeignet, an ihr die Bedeutung des allgemeinen Gedankens, den sie belegen soll, zu prüfen. Kant leitet die Freiheit als nothwendig vorauszusetzende Thatsache ab aus der Thatsache, daß trotz der Einsicht in die veranlassenden Ursachen, die man sich bis zur strengen Nothwendigkeit gesteigert denken mag, der *Tadel* der Handlung selbst stehen bleibt, denn „diesem zurechnenden Urtheile sehe man jene Voraussetzung leicht an". Allein in Wahrheit sieht man diesem tadelnden Urtheile schlechterdings *nichts weiter an*, als daß das Urtheil über den *Werth* des Wollens ganz *unabhängig* ist von der Frage nach der *Ursache* des Wollens. Glaubt man ihm mehr anzusehen, so täuscht man sich, und diese Täuschung besteht wesentlich darin, daß man die Unbedingtheit des Urtheils mit der Unbedingtheit

des beurtheilten Wollens verwechselt oder vielmehr die letztere als in der ersteren nothwendig enthalten betrachtet. Ja selbst die Zurechnung, obgleich zwischen dem Tadel eines bestimmten Willensactes an sich und der Zurechnung desselben zu der Persönlichkeit des Handelnden ein sehr wichtiger Unterschied ist, den mit Kant die Meisten übersehen, wird im Allgemeinen nicht gefährdet durch die Bestimmtheit des Willens durch Naturursachen. Denn eine That zurechnen heißt die That zum Willen und das Wollen zur Person rechnen, und die Möglichkeit der Zurechnung ist überall vollkommen bestimmt, wo sich nachweisen läßt, daß und in wie weit die That hervorging aus dem Willen und der Wille Aeußerung der bewußten Persönlichkeit war*).

Welchen näheren Bestimmungen indessen auch der Begriff der Zurechnung entgegensehen, und welche Bedeutung dem Begriffe der Freiheit im ethischen oder psychologischen Sinn wirklich gebühren mag, hier, im Vorhofe der Ethik genügt es vollkommen einzusehen, daß die Frage nach dieser Bedeutung des Freiheitsbegriffes die Untersuchung über die ethischen Ideen nicht aufhalten kann, und daß die Aufstellung und Gültigkeit der letzteren von den theoretischen Schwierigkeiten jener Frage nicht berührt wird. Denn, und das ist die Hauptsache, der freie, wie der unfreie Wille würde gleichmäßig der sittlichen Beurtheilung unterliegen. Wo irgend eine absolute Werthbestimmung über die Beschaffenheit des Wollens ergeht, da trifft

*) Um bei der Frage nach der Zurechnung nicht Alles durcheinander zu mischen, muß man durchaus die Zurechnung zu Lob und Tadel unterscheiden von der Zurechnung zu Lohn und Strafe. Beides fließt gewöhnlich durch einander und daraus entstehen eine Menge unnöthiger Schwierigkeiten. Zur Zurechnung zu Lob und Tadel gehört zwar kein (absolut) freier, wohl aber ein bewußter Wille. Zu Lohn und Strafe aber kann nur gerechnet werden absichtliche Wohlthat oder Uebelthat. Um ferner über die sittliche Zurechnung zu entscheiden, muß man die ethischen Ideen schon kennen; noch mehr endlich gehört dazu, die rechtliche Zurechnungsfähigkeit zu bestimmen. Diese Bemerkungen sollen hier nur dazu dienen, um die Verschiedenheit der Gesichtspunkte anzudeuten, denen die Frage nach der Zurechnung unterliegt; daß sich aus dem allgemeinen Begriffe derselben über ihre besondern Bedingungen nichts entscheiden läßt, versteht sich ohnedies von selbst.

sie eben diese Beschaffenheit, nicht den Ursprung desselben, und „Niemand", um ein treffendes Wort Schleiermacher's zu benutzen*), „wird behaupten, daß, wenn seine Ueberzeugung von der Freiheit sich ändere, er dann Anderes für gut und Anderes für böse halten würde, als zuvor. Wofern nicht Jemand im Eifer sagen möchte, er würde dann gar keinen Unterschied annehmen zwischen gut und böse, welches jedoch hieße, die menschliche Natur weniger dem Ideal unterwerfen, als irgend einen Theil der körperlichen. Denn von dieser sind wir überzeugt, daß alles in ihr nothwendig erfolgt: wer aber macht nicht, den Begriff des Ideals anwendend, dennoch einen Unterschied der Vollkommenheit und Unvollkommenheit oder Schönheit und Häßlichkeit zwischen den verschiedenen Naturen sowohl, als auch den Einzelnen von gleicher Natur? So auch giebt es über die künstlerischen Handlungen des Menschen und das Gelingen derselben ein System der Beurtheilung nach dem Ideale, ohne daß jemals die Frage in Anregung käme, ob auch der Künstler Freiheit gehabt, anders und besser zu können." Ja es läßt sich, was die absolute, d. h. durch keinen Causalnexus bestimmbare Freiheit des Wollens anlangt, sogar das leicht nachweisen, daß, falls es eine solche gäbe und geben könnte, dies dem ethischen Interesse nicht entsprechen, sondern zuwiderlaufen würde. Denn das ethische Interesse fordert, daß die Ideen, und nur die Ideen den Willen bestimmen; ein schlechthin nicht bestimmbarer Wille aber ist auch nicht bestimmbar durch Ideen, und neben der ernstlich gemeinten Annahme einer solchen absoluten Freiheit sind alle Reden von der Möglichkeit der Besserung und der Befestigung im Guten, von der Bildung eines sittlichen Charakters, von der sittlichen Erziehung, überhaupt von allem, was der Herrschaft der Ideen im Kleinen wie im Großen Halt, Bestand, Zusammenhang verschaffen und sichern, was sie im eigentlichen Sinne zu sittlichen Mächten machen könne, vergeblich und thöricht. Da, wo es sich um die Anwendung der schon bekannten Ideen auf das Leben handelt, wird die Frage: in wiefern und in welcher Beziehung der Mensch frei — nicht sei, — sondern werden solle und könne, von der größten Bedeutung;

*) Kritik d. Sittenl. 2. Aufl. S. 8.

sie bekommt dort einen Umfang, der sich über die Grenzen der einzelnen Persönlichkeit weit hinaus auf die Gesellschaft, den Staat, die Kirche erstreckt; aber um die Ideen selbst kennen zu lernen, ist jede Rücksicht auf diesen Begriff überflüssig; und die Ethik ist, was die Aufstellung ihrer Principien anlangt, auch in besonderer Beziehung auf diesen Begriff von jeder Einmischung psychologischer Fragen unabhängig.

Jedoch mit der Abweisung des Anspruchs, den etwa die Psychologie erheben könnte, der Ethik den Grund und Boden zu bereiten, sind die stolzeren Ansprüche, welche ein angeblich höheres und allgemeineres Wissen, als das untergeordnete psychologische, nämlich das von der Welt und dem Zusammenhange alles Einzelnen in der Totalität des Weltganzen zu machen sich berechtigt glaubt, noch nicht ausgeschlossen; und je mehr gerade diese Richtung in der Periode nach Kant und Fichte unter den Deutschen sich hervorgedrängt hat, desto weniger scheint es überflüssig, auch nach dem, was schon oben über jeden Versuch, eine Philosophie gleichsam aus Einem Stück aufzustellen, gesagt werden mußte (S. 78—85), an ein paar prägnanten Beispielen zu zeigen, wie eine von der theoretischen Speculation wesentlich abhängige, in sie als in ihre angebliche höhere Einheit aufgenommene, kosmische Sittenlehre sich so gestaltet, daß entweder der ideale Charakter der Ethik verloren geht, oder sich nur in der Form willkührlicher Erschleichungen geltend macht. Als allgemeines Merkmal tritt für alle Gestalten der Ethik, welche hierher gehören, zunächst hervor, daß für die eigentliche Aufgabe der ethischen Untersuchung nicht die Beurtheilung des Willens selbst, sondern die Erkenntniß der Gegenstände, auf die der Wille gerichtet ist, erklärt wird, dergestalt, daß von dieser Erkenntniß der Objecte, auf welche die Handlung geht, die Bestimmung über die Güte und Schlechtigkeit des Willens abzuleiten sei. In der naivsten Form, die eben deshalb wenig blendende Kraft hat, ist dieser Versuch, der Ethik einen allgemeinen theoretischen Unterbau zu geben, früher schon von den Engländern Sam. Clarke und Wollaston gemacht worden*). Die Moral Clarke's regiert der Gedanke, daß

*) Vgl. E. Erdmann Gesch. d. neuern Philosophie Bd. II, 1. Abth. S. 104 u. 113, nebst den Belegstellen im Anhange S. XL—XLVIII.

die Natur der Objecte, welche Gegenstand des Wollens und Handelns sind, den ethischen Unterschied dieses Wollens selbst bestimme. Dazu ist nöthig, sie zu kennen; und zwar nicht blos die einzelnen Objecte, sondern ihre Verhältnisse und gegenseitigen Beziehungen. Diejenige Handlung ist gut, welche diesen Verhältnissen angemessen, schlecht die, welche ihnen unangemessen ist. Was Clarke durch diese fitness or unfitness of the application of different things or different relations one to another bezeichnete, faßte Wollaston in einer allgemeineren Abstraction durch den Begriff der Wahrheit auf. „Wahr sind diejenigen Sätze, welche die Dinge so setzen, wie sie wirklich sind, oder Wahrheit ist Uebereinstimmung der Zeichen oder Namen der Dinge mit ihnen selbst. Handlungen sind eben so und noch mehr Zeichen gewisser Sätze, wie Worte; jeder, der so handelt, als wenn sich eine Sache so oder anders verhalte, spricht damit nur noch nachdrücklicher, als mit Worten aus, daß sie sich so oder anders verhalte. Das Kriterium für die moralische Güte oder Schlechtigkeit der Handlung liegt nun eben darin, daß sie einem wahren Satze entweder entsprechen oder widerstreiten." Die kahle Unbestimmtheit dieses sogenannten Princips der Wahrheit springt so unmittelbar in die Augen, daß es kaum nöthig ist, das erste beste Beispiel an dieses Princip zu halten, um daran das Ungenügende desselben zu zeigen. Wer ein Pferd stiehlt, sagt Wollaston, der begeht ein Verbrechen, weil er praktisch den wahren Satz leugnet, das Pferd sei das Eigenthum des andern; und, könnte man fortfahren, wer einem andern, der schon mehr Schulden hat, als er jemals bezahlen kann, aus Gutmüthigkeit ein Capital leiht, in der Erwartung, er werde es wiedererhalten, begeht ein Verbrechen, weil er den wahren Satz leugnet, daß der andere nicht bezahlen kann. Wollaston sieht sich daher genöthigt, theils zu der fitness und unfitness of things des Clarke, theils zu dem Begriffe der Glückseligkeit seine Zuflucht zu nehmen, um in der geräumigen Unbestimmtheit jener „wahren Sätze" wenigstens scheinbar einen Haltepunkt zu gewinnen. Aber auch nur scheinbar; denn die Glückseligkeit dreht sich bei ihm mit der Wahrheit im Kreise durch den Satz: wahre Glückseligkeit könne nur das gewähren, was der Natur, der wahren Beschaffenheit eines Wesens, also hier speciell des Menschen entspreche; daher er auch den Schmerz seltsam

genug für eine Unwahrheit erklärt; und die Angemessenheit oder Unangemessenheit der Handlung an die Verhältnisse der Dinge enthält offenbar so ganz und gar keine Entscheidung über den sittlichen Werth dieses angemessenen Handelns, daß eben nur der gänzliche Mangel der Ueberlegung, ob es möglich sei, aus rein theoretischen Sätzen ethische Ideen (ex pumice aquam, um mit Kant zu reden) auszupressen, die Verblendung erzeugen kann, man habe an jener Formel etwas, was als Princip der Ethik, und nicht etwa blos als pragmatische Formel der Anwendung dieses Princips dienen kann*).

Diese Abhängigkeit des ethischen Urtheils von dem theoretischen Wissen über die Natur der Dinge und ihren Zusammenhang, die bei Clarke und Wollaston so sehr in der Gestalt eines beschränkten Empirismus auftritt, daß die neueren speculativen

*) Erdmann a. a. O. S. 109 sagt in Beziehung auf Wollaston Folgendes: „Schon bei Clarke wurde bemerkt, daß ein Moralsystem, bei welchem die Natur der Dinge das Handeln bestimmt, auf dem Standpunkt des Empirismus stehe. Es nimmt nämlich das Theoretische und Praktische als Unterschiedenes an und ordnet zugleich das letztere dem ersteren unter, womit es sich in den scheidendsten Gegensatz gegen alle die rationalistischen Moralsysteme stellt, welche die Bestimmung in das autonomische Subject verlegen." Den Empirismus zugestanden, muß man hier fragen: wie liegt denn in der Unterscheidung des Theoretischen und Praktischen das Merkmal des Empirismus? Und außerdem besteht der Fehler bei Wollaston und Clarke eben darin, daß sie theoretische Sätze und ästhetische Urtheile nicht unterscheiden. Den Zusammenhang einer solchen, auf theoretische Wahrheiten, auf die Erkenntniß der Dinge und ihrer Beziehungen gegründeten Sittenlehre mit dem Eudämonismus hat übrigens Erdmann mit Recht hervorgehoben. „Was die Dinge sind und wie sie sich zu einander verhalten, interessirt den praktischen Menschen nur, insofern er etwas mit ihnen machen will, d. h. in Beziehung auf seinen Willen; und der Wille sammt der Befriedigung desselben durch das Wohl oder die Vermeidung des Wehe, welches ihm aus einer solchen oder andern Behandlung der Dinge zuwächst, tritt somit für die Bedeutung des Princips, falls diese eine praktische sein soll, unmittelbar an die Spitze; d. h. die Moral verwandelt sich in eine Güterlehre. Daß die Ableitung der Ethik aus theoretischen Sätzen dieser Gefahr auch da ausgesetzt ist, wo das sie begründende Wissen in weit sublimerer Gestalt auftritt, als bei den nüchternen Engländern, darauf kann vorläufig Schleiermacher's Ausspruch aufmerksam machen: „daß für die Ethik nur im Begriff der Güter, der allein kosmisch sei, Rettung zu finden sei." (Krit. d. Sittenl. S. 318.)

Syſteme es ihrer ſehr unwürdig finden würden, wenn man in jenem Empirismus ein Analogon ihres eigenen ethiſchen Standpunktes erkennen wollte, wird ſich nun mit um ſo größerer Zuverſicht geltend machen, ein je größeres und umfaſſenderes Wiſſen man zu beſitzen glaubt; und wo dieſes Wiſſen etwa gar die Welt und den Weltgeiſt umſpannt und durchdringt, wird die Ethik nur als ein untergeordneter, vielleicht von dem höchſten Standpunkte aus theilweiſe oder ganz verſchwindender Theil jenes Univerſalwiſſens erſcheinen. Zwar was die Größe der Worte anlangt, ſo ſpricht auch ſchon Clarke von der eternal and neccessary reason of things; dieſe ewige und nothwendige Vernunft der Dinge erinnert an Spinoza, Schelling, Schleiermacher und Hegel; aber Clarke meint damit etwas ganz Anderes, als dieſe, und will man das Verhältniß dieſer Syſteme zu der Aufgabe der Ethik kennen lernen, ſo wird man ihnen ſelbſt eine nähere Betrachtung widmen müſſen. Gleichwohl würde eine ſpecielle Entwicklung aller einzelnen Sätze derſelben die oben (S. 43) gezogenen Grenzen dieſer hiſtoriſchen Vergleichungen bei weitem überſchreiten, und es kommt daher hier vorzugsweiſe nur auf die Beſtimmung des wiſſenſchaftlichen Ortes an, den ſie der Ethik anweiſen, wodurch die Bedeutung, die ſie ihr einräumen, im Allgemeinen mitbeſtimmt iſt.

Verſetzt man ſich noch einmal in die eigenthümlichen Verwickelungen rein ſpeculativer und ethiſcher Fragen, vermöge deren bei Fichte ſich die Sittenlehre in eine Reihe von Reflexionen über die Bedingungen des Bewußtſeins der Freiheit verwandelte und ſittliche Gebote dazu dienen mußten, theoretiſchen Verlegenheiten abzuhelfen, ſo ſieht man in ſeinem Idealismus das erſte Beiſpiel des Beſtrebens, alle beſonderen wiſſenſchaftlichen Aufgaben aus einem Princip, welches zugleich Real- und Idealprincip ſei, abzuleiten, und zu beantworten. In dieſem Punkte ſchloß ſich Schelling auf das Entſchiedenſte an ihn an; nur trat bei ihm an die Stelle des Ich das Abſolute. Daß nun Schelling, allmählig von Fichte ſich immer weiter entfernend, der Pflege der Ethik keine beſondere Aufmerkſamkeit widmete, ſondern vorzugsweiſe die Naturphiloſophie auszubilden bemüht war, iſt ſchwerlich eine ganz zufällige Thatſache, ſondern hängt mit der ſpeculativen

Richtung des Systems innerlich zusammen. Die Frage nach dem Verhältniß des Einen Absoluten zu der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, nach dem Hervortreten dieser aus jenem sammt allen sich daran knüpfenden Folgen und Problemen, mit einem Worte: die Frage nach der Entstehung der Welt und den Gesetzen dessen, was in ihr geschieht, ist so rein theoretischer Natur, daß, mag sich nun die Beantwortung derselben als speculative Physik oder als speculative Theologie gestalten, zu einer Untersuchung über die ethischen Principien darin gar keine besondere Veranlassung liegt. Dennoch ist der Unterschied zwischen dem Guten und Bösen nun einmal da; er kündigt sich schon in dem gemeinen Bewußtsein unwidersprechlich an; die Stimme des Gewissens verstummt nicht neben jenen Erzählungen von dem Hervorgehen der Erscheinungen aus dem Einen Absoluten. Der absolute Idealismus konnte also diese Begriffe nicht ignoriren, er mußte der gemeinen, außerhalb der intellectualen Anschauung stehenden sittlichen Beurtheilung wenigstens ihr Urtheil sprechen. Wie nun kann dieses Urtheil aus dem Munde der prätendirten intellectualen Anschauung ausfallen? Die ganze Bedeutung des Ethischen bewegt sich in einem Gegensatze, zwar nicht des Seins, aber der Beurtheilung; folglich muß die intellectuale, alle Gegensätze in die absolute Einheit zusammenfassende Anschauung zunächst die disparate Natur der Begriffe, die auf die Erkenntniß des ersteren und die Feststellung der letzteren gehen, ignoriren. Aber sie muß auch, wenn sie in Wahrheit Alles in Einem schauen will, dem Gegensatze des Guten und Bösen selbst auf dem höchsten Standpunkte der Philosophie seine Bedeutung absprechen. Falls sie ihm daher in der Reihe der Phänomene eine Stelle anzuweisen sich genöthigt sieht, so interessirt sie nicht sowohl die Frage nach dem Inhalte der ethischen Ideen, als die nach dem Ursprunge des Guten und Bösen, eine Frage, die freilich nicht eher einen bestimmten Sinn hat, als bis man die Ideen schon kennt. Indem sie nun zuschaut, wie aus dem Urgrund oder vielmehr dem Ungrunde, der sich nun einmal in die zwei gleich ewigen Anfänge theilt, das Gute und das Böse hervorbricht, so geht, gleichviel ob man das Böse in das Mark und das Gute in die Rinde oder umgekehrt jenes in die Rinde und

dieſes in das Mark verlegt*), die Antwort auf die Frage: für welchen Standpunkt der Betrachtung denn nun jener Unterſchied des Guten und Böſen gelte? zuletzt immer dahin, daß er nur gelte für den untergeordneten Standpunkt der Reflexion; was darüber hinausliegt, und der Standpunkt der Wahrheit ſoll eben über der Reflexion des bloßen Verſtandes hinausliegen, das liegt auch über dem Unterſchiede des Böſen und Guten hinaus**).

Daß es dabei trotz aller myſtiſch-religiöſen Redeweiſe zu keinem recht ernſthaften Intereſſe an der wiſſenſchaftlichen Entwickelung der Ethik kommen kann, iſt nicht zu verwundern; der wahre Grund dieſes Mangels iſt, daß die Bedeutung der wiſſenſchaftlichen Aufgabe der Ethik nicht von vorn herein in ihrer Selbſtſtändigkeit anerkannt iſt, und daß theoretiſche Speculation in ihrer ganzen Einſeitigkeit das Syſtem beherrſcht. Was von ethiſchen Elementen in ihm vorkommt, findet nur verſtohlener Weiſe einen Grund und Boden, ohne frei und kräftig emporwachſen zu können***); die Ethik als Ganzes muß verkümmern. Dennoch iſt gerade unter dem Einfluſſe des durch Fichte und Schelling zur Herrſchaft gelangten Gedankenkreiſes ein Werk entſtanden, welches, wie wenig andere geeignet iſt, ethiſche Unterſuchungen auf die vielſeitigſte Weiſe anzuregen, und welches nicht nur in dem Ziele,

*) Vgl. Herbart Klein. philoſ. Schr. Bd. I. S. 139 mit S. 504.

**) Die mancherlei Ausreden, durch welche die Identitätsphiloſophie dieſer Conſequenz, die ſich, wenn man gerade auf die Sache losgeht, aufdrängt, ſich zu entziehen ſuchte, ſind bekannt genug und man kann die wichtigſten derſelben in Taute's Religionsphiloſophie Bd. I. S. 361 aus Schelling's Schriften zuſammengeſtellt finden. Ueberhaupt kann die Analyſe der ſchelling'ſchen Abhandlung über die Freiheit bei Taute a. a. O. S. 348—362 zur Ergänzung des hier Geſagten verglichen werden.

***) Das gilt in Beziehung auf die ſchelling'ſche Abhandlung über die Freiheit namentlich von der Idee des Wohlwollens. Ein Schimmer derſelben ſpiegelt ſich in der Selbſtoffenbarung des Urgrundes ab, und weil das Wohlwollen das gerade Gegentheil des Egoismus und Solipſismus iſt, ſo erklärt ſich daraus die dürftige Beſtimmung: das Böſe beſtehe darin, daß ſich der Eigenwille als ſolcher faſſe und zu erhalten ſuche. Denn die Individualität blos als ſolche, ihrer Exiſtenz nach für das Böſe zu halten, hat auch nicht einmal einen Schein von Haltbarkeit, wenn man nicht ſtillſchweigend dem Begriffe der individuellen Exiſtenz und des ſelbſteigenen Wollens durch das Merkmal des Egoismus eine ethiſche Bedeutung giebt.

welches es sich setzte, nämlich einer „Kritik der bisherigen Sittenlehre", sondern auch in der Art, wie es dieses Ziel zu erreichen sucht, das lebendigste Interesse an der wissenschaftlichen Gestaltung der Ethik verräth. Dieses Interesse Schleiermacher's, — denn daß von diesem die Rede ist, bedarf kaum der Erwähnung, — hat sich überdies nicht nur durch eine Reihe von Abhandlungen über einzelne ethische Hauptbegriffe, sondern auch durch die systematische Darstellung der Ethik so vielfältig beurkundet, daß, Hegel's Rechtsphilosophie ausgenommen, der Complex dieser Arbeiten viel mehr, als irgend ein anderes Werk, welches jener Richtung der Philosophie angehört, geeignet ist, die Frage zu beantworten: was ohne genaue Sonderung theoretischer und ethischer Principien aus der Ethik wird und in wiefern sie unter Voraussetzung ihrer Abhängigkeit von einem höheren Wissen ihren Charakter aufrecht zu erhalten im Stande ist?

Eine kurze Erinnerung an die Umrisse, durch welche Schleiermacher in der „Kritik der Sittenlehre" das Ideal der wissenschaftlichen Ethik bestimmt, ist dabei nicht zu entbehren, weil sich dadurch nicht nur sein Tadel anderer Systeme erklärt, sondern auch sogleich der Standpunkt bezeichnet wird, welchen er für die wissenschaftliche Entwicklung der Ethik fordert. Das erste Buch jenes Werkes, welches von den höchsten Grundsätzen der Sittenlehre handelt, tadelt gleich von vorn herein (2te Ausg. S. 15—34) an allen bisherigen Systemen, daß die ganze Aufgabe der Ethik und ihre höchsten Grundsätze von der Wissenschaft immer nur empirisch aufgenommen, nicht aber (außer etwa bei Plato und Spinoza) aus einer höheren, alle Gebiete der Philosophie gemeinschaftlich begründenden Erkenntniß abgeleitet worden seien; sodann, um zu übergehen, was von den möglichen Verschiedenheiten der obersten Grundsätze gesagt wird (S. 35—67), wird für die „Tauglichkeit der verschiedenen ethischen Grundsätze zur Errichtung eines Systems" der doppelte Maaßstab aufgestellt, daß erstlich die drei ethischen Hauptbegriffe des Gutes, der Tugend und der Pflicht daraus abgeleitet werden müssen, und zwar dergestalt, daß jeder dieser Begriffe die ganze Ethik in einer besondern Gestalt darstelle (S. 67—71), zweitens daß einerseits in einem construirenden Verfahren sich vermittelst des Grundsatzes alles sittliche Thun oder Sein als ein solches müsse aufzeigen, andererseits in einem prü-

finden ſich „für jede gegebene Handlung müſſe angeben laſſen, ob ſie, wenn der Grundſatz die Geſtalt des höchſten Gutes hat, ein Theil deſſelben ſein oder, iſt er als Geſetz aufgeſtellt, als durch ihn conſtruirt gedacht werden könne" (S. 71—74). — Das zweite Buch, welches die Kritik der ethiſchen Begriffe umfaßt, beginnt mit der Unterſuchung der Methode, die ethiſchen Begriffe zu bilden, und der Prüfung der Art, wie die vorhandenen erſcheinen (S. 121—128). Uebereinſtimmend mit der Forderung, die Ethik aus einem höheren Wiſſen abzuleiten, wird hier als Grundſatz ausgeſprochen: „daß die untergeordneten Begriffe, wie verſchieden ſie auch ſein mögen, ſowohl dem Umfange nach, als in der Geſtalt, in ihrer Beziehung auf das Syſtem nicht anders gedacht werden können, als daß ſie durch Ableitung hervorgegangen ſind aus der Idee" (S. 121), ſo daß, ſelbſt wenn die untergeordneten Begriffe ſich unabhängig von der Idee darböten, ihre Stelle im Syſtem nur dann frei ſein würde von Anfechtung, wenn ſich zeigen ließe, daß ſie durch reine Ableitung ebenfalls hätten gefunden werden können (S. 123). Daher auch die verſchiedenen Reihen von Begriffen, welche ſich durch dieſe Ableitung ergeben müſſen, nur dann als wiſſenſchaftlich entwickelt zu betrachten ſeien, wenn der Eintheilungsgrund nicht von außen her, ſondern aus der Idee ſelbſt entlehnt ſei (S. 124). Indem nun das zweite Buch dieſen Maaßſtab ſowohl an die formalen Begriffe der Pflicht, der Tugend und des Gutes, als an die ſogenannten realen Begriffe der einzelnen Pflichten, Tugenden und Güter hält, iſt es ebenſo die Unſicherheit der Ableitung, als die Unvollſtändigkeit des Abgeleiteten, durch welche ſich Schleiermacher zu dem Endurtheile berechtigt ſieht, daß in der bisherigen Sittenlehre alle „jene Begriffe, ſo wie ſie nicht durch die Ethik und in ihr entſtanden, ſondern nur aus dem Gebrauche des gemeinen Lebens in die Wiſſenſchaft herüber genommen worden, ſo auch gewiß nicht kraft einer unentwickelt gedachten ethiſchen Idee, ſondern in anderer Hinſicht und in anderem Geiſte ſeien gebildet worden" (S. 236). — Das dritte Buch endlich, welches von den ethiſchen Syſtemen handelt, faßt den Begriff des Syſtems in der Bedeutung, daß er nicht zunächſt auf die Syſtematik der Erkenntniß, ſondern auf die Syſtematik des Gegenſtandes gehe. Der Gegenſtand der Ethik ſei aber ein (wenn auch vielleicht erſt noch hervorzubringendes)

systematisches Reale, ja das Reale, auf welches die Ethik sich bezieht, müsse von jedem als ein System vorgestellt werden, und die ideale Darstellung dieses Realen müsse demgemäß selbst nothwendig systematisch ausfallen (S. 251—254).

Faßt man alle diese Bestimmungen kurz zusammen, so erhellt, daß Schleiermacher für die wissenschaftliche Vollendung der Ethik verlangt, erstlich: Ableitung des Princips*) derselben aus der gemeinschaftlichen Quelle alles Wissens, zweitens: Ableitung aller untergeordneten Begriffe aus dem Principe allein, drittens: absolute Vollständigkeit des Abgeleiteten in Beziehung auf die Gesammtheit alles möglichen Handelns, und endlich: durchgängige Systematik der Ethik als der Darstellung eines realen Systems.

Die beiden ersten Forderungen versetzen sehr lebhaft in den Mittelpunkt einer philosophischen Denkart, welche durch den Muth, Constructionen a priori auszuführen, sich auszeichnete. Läßt man nun dabei die geforderte Ableitung des Princips selbst noch auf sich beruhen, so läßt sich doch überlegen, was es mit der Ableitung alles Einzelnen in der Ethik aus dem Principe allein für eine Bewandniß habe. Denn daß es Schleiermacher mit dieser Forderung Ernst war, beweisen nicht nur ausdrückliche Erklärungen, sondern auch der Tadel, dem er namentlich von hier aus Andere unterwirft**). Wie nun läßt sich aber, abgesehen von dem Inhalte des Princips, welchen Schleiermacher in dem kritischen Werke absichtlich bei Seite liegen läßt, begreifen, daß aus

*) Die Einheit des Princips setzt natürlich Schleiermacher so sehr ohne allen Gedanken an die Möglichkeit des Gegentheils voraus (vgl. Krit. d. Sittenl. S. 6. 15. 102. 154), daß, wo von einem Systeme der Ideen die Rede ist (z. B. Syst. d. Sittenl. S. 209. 226), darunter nur die Mehrheit untergeordneter Begriffe zu verstehen ist.

**) Krit. all. Sittenl. S. 121: „Die untergeordneten Begriffe, wie verschieden sie auch sein mögen, können in ihrer Beziehung auf das System nicht anders gedacht werden, als daß sie durch Ableitung hervorgegangen sind aus der höchsten Idee." S. 88. 97. „Kant, die Stoiker und Fichte stimmen darin überein, daß sie aus ihrem Grundsatz allein nichts bestimmen und aufbauen können ohne Dazwischenkunft eines andern Begriffs." ... S. 98: „die Unfähigkeit dieses Grundsatzes, aus sich allein das Einzelne abzuleiten, wird Jeder eingestehen."

dem Princip allein, ohne Dazwischenkunft eines andern Begriffs etwas hervorgehe? Schleiermacher erwartet oder verlangt vielmehr, daß die formalen Hauptbegriffe des Gutes, der Pflicht, der Tugend aus ihm hervorgehen werden. Aber er nennt diese Begriffe selbst Gestalten der Idee, er spricht (S. 71) ausdrücklich davon, daß jeder dieser Begriffe eigene, aber keiner alle Beziehungen des höchsten Grundsatzes darstelle. Woher nun eine Beziehung ohne einen Beziehungspunkt? Woher eine Mehrheit von Beziehungen ohne eine Mehrheit von Beziehungspunkten? Eben dieser Beziehung des Grundsatzes auf etwas, was nicht er selbst ist, gegenüber hat die Forderung, aus ihm allein Alles abzuleiten, keinen haltbaren Sinn mehr, man müßte denn dem Grundsatze gleich ursprünglich eine solche innere Dialektik beilegen, vermöge deren er sich selbst untreu wird, um bald in dieser, bald in jener Gestalt aufzutreten. Gesetzt aber ferner, es seien jene formalen Begriffe aus dem Principe, nur nicht aus ihm allein, sondern durch die Nachweisung dessen, worauf bezogen das Princip oder, genauer zu sprechen, das ihm gemäße oder nicht gemäße Wollen sammt den möglichen Objecten dieses Wollens sich als Gut, Tugend oder Pflicht darstellt, abgeleitet, so fordert Schleiermacher ferner, jeden Hülfsbegriff ausschließend, in ihnlicher Weise auch eine Ableitung der von ihm mal genannten Begriffe der einzelnen Pflichten, Tugenden u. s. w. Aber aus dem allgemeinen Begriffe der Pflicht oder der Tugend können eben so wenig unmittelbar die besonderen concreten Pflichten oder Tugenden hervorgehen, als irgend ein allgemeiner Begriff unmittelbar das Besondere verräth, welches in seinen Umfang fällt. Die Beurtheilung des wirklichen Wollens und Handelns wird sich zwar unvermeidlich richten nach den Ideen; aber deshalb ist die Wirklichkeit des concreten Wollens und Handelns nicht unmittelbar in den Ideen mitgesetzt und kann aus ihnen nicht abgeleitet werden; vielmehr muß es als ein factisch gegebenes und seiner Entstehung nach nicht nothwendig an die Idee gebundenes vorliegen, um mit den Ideen verglichen und nach ihnen beurtheilt oder behandelt werden zu können. Darauf gründet sich der alte und vollkommen richtige Unterschied eines reinen und eines angewandten Theiles der Ethik, den Schleiermacher, aus unnöthiger Furcht vor dem Empirismus in der Ethik, nicht gelten

lassen wollen. Wie sehr er selbst, nur auf einem Umwege, in den Empirismus verfällt, wird sich bald zeigen.

Will sich nun dieser Anspruch auf die unmittelbare Ableitung alles Einzelnen aus der einen Idee allein sammt dem darauf gegründeten Tadel Anderer nicht rechtfertigen lassen, so ist auch die Forderung, daß „die Gesammtheit dieser Begriffe die ganze Sphäre des möglichen menschlichen Handelns ausfüllen müsse" *), so axiomatisch hingestellt, als ob das Recht zu dieser Forderung gar keiner Frage unterworfen werden könnte. Schleiermacher spricht es als einen „offenbar richtigen Grundsatz" aus, „daß Ethik als Wissenschaft nicht bestehen könne, wenn sie nicht das Recht sowohl als die Pflicht hat, das Ganze des menschlichen Handelns zu umfassen und daß in einem vollständig gedachten sittlichen Leben alles Thun in ein sittliches und folglich ethisch zu beurtheilendes sich verwandele, was aber noch auf eine andere Weise entsteht, als aufzuhebend und jener Vollständigkeit Abbruch thuend muß angesehen werden" **). Man möchte fragen, welches Wissen oder vielmehr, welche Allwissenheit der Ethik die Bürgschaft gebe, daß sie das Ganze alles möglichen menschlichen Handelns auch nur zu übersehen, d. h. nicht blos nach logischen Classenbegriffen zu ordnen, sondern auch für jeden möglichen concreten Fall im Einzelnen zu bestimmen im Stande sei. Kann sie das nicht, und um es zu können, müßte sie eben allwissend sein, so wird sie sich bescheiden müssen, einem solchen Ziele sich nur mehr oder weniger entlegener Ferne annähern zu können; und der allerdings richtige Satz, daß für die Ethisirung des menschlichen Handelns eine bestimmte endliche Grenze zu setzen, nicht nur die Ethik als Wissenschaft, sondern, was wichtiger ist, die Sittlichkeit des Strebens selbst aufheben würde, gründet sich auf so viel vermittelnde Gedanken, deren Verzweigung ohne genaue Bestimmung der Ideen ihrem Inhalte nach nicht möglich ist, daß die Frage,

*) Syst. d. Sittenl. §. 106. 107.

**) Krit. d. Sittenl. S. 12.

***) Krit. d. Sittenl. S. 107. 108. „Wie kein wirkliches Handeln, wenn nicht die Ethik als Wissenschaft soll zerstört werden, außerhalb des sittlichen Gebietes darf angenommen werden, so auch keine Quelle desselben." Ebendas. S. 154.

warum und wiefern jene Verzweigungen sich von jedem erwählten Punkt aus möglicherweise noch weiter erstrecken, wenigstens erst untersucht sein will, ehe jene Forderung so ins Unbestimmte hin darf ausgesprochen werden*). Schleiermacher dagegen steht trotz alles Tadels gegen Kant unter dem Einfluß jener Allgemeingültigkeit des sittlichen Gebotes, wobei sich ihm die Allheit der Fälle, in welchen das Gebot gilt, in eine Unbeschränktheit des Umfangs verwandelt, der nicht nur das wirkliche, sondern auch das mögliche Handeln umspannen soll, und ihn mit Ueberspringung der „Kleinlichkeiten des einzelnen Lebens und verworrener persönlicher Relationen" zu der „Gesammtheit des menschlichen Geschlechts in seiner Zusammengehörigkeit mit der Erde und zu der Gesammtwirkung der Intelligenz auf dieser Erde"**), mit einem Worte zu einer kosmischen Sittenlehre hintreibt.

Diese beiden Punkte jedoch, die Bedingungen der Ableitung des Einzelnen aus dem Principe und die Bestimmung des Umfanges, für welchen eine solche Ableitung möglich oder nothwendig ist, betreffen die für jetzt vorliegende Hauptfrage über das Verhältniß der Ethik zu einem ihr angeblich übergeordneten Wissen (S. 104) nur mittelbar. Dieses Verhältniß selbst hängt vielmehr mit der Bestimmung, daß die Ethik Darstellung eines Realen sein solle, auf das Genauste zusammen. Um nun hierüber Aufschluß zu bekommen, wie es Schleiermacher meint, muß man sich an das System der Sittenlehre wenden, indem die Einleitung dazu offenbar bestimmt ist, sowohl die Nothwendigkeit zu zeigen, daß die Ethik aus einem höheren Wissen abzuleiten sei, als ihr demgemäß ihre Stelle in dem Systeme alles Wissens anzuweisen. Gleich die ersten Worte des Werkes (§. 1) lauten so: „Soll irgend eine besondere Wissenschaft vollkommen dargestellt werden, so darf sie nicht rein für sich anfangen, sondern muß sich auf eine höhere und zuletzt auf ein höchstes Wissen beziehen, von welchem alles einzelne ausgeht." Der Beweis für diesen Satz,

*) Vgl. unten das dritte Buch. Vorläufig mag zur Beantwortung der Frage: wie kann der praktischen Philosophie Allgemeinheit zukommen? auf Herbart's Allgem. prakt. Philos. S. 56 fg. verwiesen werden.

**) Abhandl. üb. d. Begr. d. höchst. Gutes (Verm. Schr. Bd. II. S. 454—461, 471).

auf den sich die ganze folgende Erörterung bezieht, nimmt zwei mögliche Fälle an. „Jede besondere Wissenschaft sei ein Ganzes von Folgerungen aus einem bestimmten Punkt: so ist dieser entweder als ein untergeordneter selbst durch Folgerung gefunden bis auf einen höchsten, der mit der Art, ihn zu finden, zugleich nothwendig und ursprünglich gesetzt ist durch das höchste Wissen, ohne welches dann auch jene Wissenschaft nicht vollkommen ist; oder die Anfangspunkte aller besonderen Wissenschaften sind jeder für sich ursprünglich gesetzt, und dann sind sie nur vollkommene Wissenschaften, wenn das Verhältniß ihrer Anfänge unter sich gewußt wird, welches dann das höchste Wissen wäre." Das erste Glied des Dilemma interessirt uns hier nicht; es darf ununtersucht bleiben; das zweite Glied erklärt, und das gerade ist unsere Behauptung (S. 84), es wenigstens für möglich, daß die Anfangspunkte verschiedener Wissenschaften jeder für sich ursprünglich gesetzt, d. h. daß sie nicht blos coordinirt, sondern disparat seien. Schleiermacher selbst würde vielleicht zugegeben haben, daß es folglich auch möglich sein müsse, sich dieser Anfangspunkte ohne Vermischung mit fremdartigen Zusätzen in ihrer ursprünglichen Bedeutung zu bemächtigen; dennoch aber meint er, darin liege noch kein Wissen über das Verhältniß dieses bestimmten Wissens zu einem anderen außer ihm. Das ist richtig; aber daß das Wissen über dieses Verhältniß das höchste sei, daß von ihm die Möglichkeit, eine Wissenschaft anzufangen, abhängen soll, ist eine ganz leere Versicherung. Das Wissen über die Beziehungen der einen Wissenschaft auf die andere, z. B. der Ethik auf die Psychologie hängt vielmehr so deutlich von der Kenntniß, wenigstens des Gebietes und der Aufgabe beider ab, daß es für sich allein entweder schlechthin nichts bedeutet, oder ohne jene Kenntniß ganz unmöglich ist. Mag also immerhin „eine einzelne Wissenschaft für sich nicht fertig werden können" (S. 2), die Bedingungen des Fertigwerdens sind so wenig die Bedingungen des Anfangens, d. h. der Auffindung und Feststellung der Principien, daß jene ganze Forderung eines sogenannten höchsten Wissens in Nichts zerfällt.

Eine so unbegründete Präliminarbestimmung muß daher nothwendig sogleich bei den ersten Schritten zu Verwickelungen und Verlegenheiten führen, aus welchen nur die Willkühr einen

Ausgang finden kann. Denn gesetzt, man müßte jene Forderung, alles aus dem höchsten Wissen abzuleiten, zugestehen, so wäre doch das Geringste, was erwartet werden darf, daß auch wirklich aus jenem Wissen als dem Princip alles abgeleitet werde. Schleiermacher aber, als ob er einer solchen Erwartung, die nicht erfüllt werden möchte, vorbauen wollte, setzt sogleich (§. 5) hinzu: „Das höchste Wissen ist aber auch nur vollkommen verstanden, wenn das besondere untergeordnete verstanden ist" und (§. 6) „alles Wissen kann nur insgesammt zugleich vollkommen sein und vollendet." So beginnt schon hier ein dialektisches Ineinanderspielen der Gedanken, welches der strengen und ernsten Frage nach dem, was das Princip und was die Folge ist, sich entzieht und wechselseitig von diesem auf jenes, von jenem auf dieses verweist. Diese Zweideutigkeit gesteht §. 8 ganz unumwunden ein, indem er sagt: „Die Darstellung einer einzelnen Wissenschaft kann unvollkommen anfangen, entweder indem sie auf kein höchstes Wissen bezogen, sondern unabhängig hingestellt wird, oder indem sie von einem höchsten Wissen abgeleitet wird, das aber selbst nirgend vollkommen vorhanden und dargestellt ist." Was auf diesen Satz folgt, soll vorläufig die Größe und die Grenzen der Fehler abschätzen, welche eine solche oder andere Art des Anfangs nach sich ziehen würde. Schleiermacher glaubt, die Fehler bei der Ableitung des Besondern aus einem nur unvollkommen vorhandenen höchsten Wissen geringer anschlagen zu dürfen; aber wie groß oder wie klein sie auch sein mögen, die Hauptfrage ist: ob unter Voraussetzung eines wenigstens theilweise unbekannten Princips, welches dennoch als höchstes Wissen auftritt, irgendwie eine nothwendige, in sich zusammenhängende Gedankenentwickelung, auf welche es doch in der Wissenschaft allein ankommt und um deren willen die Rede vom höchsten Wissen begann, wird zu erwarten sein? Schleiermacher ist wenigstens so offen, das selbst zu verneinen; „jede Darstellung einer Wissenschaft, heißt es §. 16, nach der anderen Art wird volle Gültigkeit haben für die, welche geneigt sind, sich dieselbe Gestaltung des höchsten Wissens vorzubilden nnd anzueignen, sofern sie nämlich bis auf den Punkt getrieben werden, wo das Gebiet dieser besonderen Wissenschaft sich aussondert." Also die Neigung, sich das höchste Wissen so oder anders zu gestalten, ist es, worauf das wissen-

schaftliche Verfahren in letzter Instanz verweist; die ganze Berufung auf dieses sogenannte höchste Wissen verwandelt sich in die Bitte um die Erlaubniß, sich nach Neigung ein höchstes Wissen vorzubilden; was alles eine schlechte Zuversicht zu der wissenschaftlichen Allgemeingültigkeit der angeblich nothwendigen Ableitung der Ethik aus einem höchsten Wissen erweckt. Denn Jeder sieht, was auch Schleiermacher sieht und eingesteht, daß mit einer solchen Methode von einem für unsicher erklärten Principe aus auch zu keinen sicheren Resultaten sich werde gelangen lassen.

Was aber nun ferner die, von diesem ursprünglich als schwankend bezeichneten Standpunkte aus versuchte Ableitung selbst anlangt (§. 22 fg.), so erkennt man sogleich an ihren ersten Sätzen die bekannte Weise der Identitätsphilosophie, die in der Identität des Verschiedenen, und der Verschiedenheit des Identischen das Zauberwort für die Auflösung aller Räthsel gefunden zu haben meinte. Die Art, wie Schleiermacher, sich ihr anschließend, ausgeht von der Beziehung des Seins auf das Wissen und umgekehrt (§. 23), die sich später (§. 29) in eine Identität beider verwandelt; von da aus zu dem Satze gelangt: „daß das höchste Wissen gar nicht durch Gegensätze bestimmt, sondern der schlechthin einfache Ausdruck des ihm gleichen höchsten Seins, und ebenso das höchste Sein die schlechthin einfache Darstellung des ihm gleichen höchsten Wissens ist“ (§. 29); dann hinzusetzt: „daß das höchste Wissen in uns weder als Begriff, noch als Verknüpfung von Begriffen vorhanden sei (§. 31), sondern nur „als innerer Grund und Quell alles andern Wissens“ (§. 33); alles dieses bildet zwar nur eine Reihe von Behauptungen, die sich ohne große Mühe wenigstens als nichtberechtigt nachweisen lassen*). Aber es ist nicht einmal nöthig, sie zu widerlegen, denn Schleiermacher gesteht selbst, daß das angebliche höchste Wissen sich weder als Begriff noch als Satz in uns finde; es läßt sich also, was es enthalte oder bezeichne, weder denken noch sagen; das, woraus alles übrige begriffen werden soll, ist selbst das Unbekannteste und Unbegriffenste. Welche Kunst der Dialektik wird es nun möglich

*) Ich verweise in dieser Beziehung der Kürze wegen auf meine Abhandlung de ethices a Schleiermachero propositae fundamento P. I. p. 47—53.

machen, aus diesem Unbekannten, allem begrifflichen Denken sich Entziehenden nicht nur etwas, sondern alles Uebrige abzuleiten?

Die Kunst ist im Ganzen nicht groß. Es wird einfach versichert, daß ein Wissen, welches Gegensätze in sich gebunden enthält, insofern das Bild des höchsten über alle Gegensätze gestellten Wissens sei (§. 36); indem es nämlich „aus sich die sich entbindenden Gegensätze erzeugt, gleiche es dem alles bestimmte Wissen aus sich erzeugenden Wissen; und das höchste Wissen in uns erzeuge also unmittelbar ein ihm ähnliches lebendiges Wissen"; es wird ferner versichert, daß „jedes bestimmte Sein oder Wissen niemals durch ein Gleichgewicht, sondern nur mit einem Uebergewicht des einen oder des andern Gliedes des Gegensatzes gegeben sein könne." (§. 37. 38). Man kann diese Versicherungen auf sich beruhen lassen; das Hervorgehen des Entgegengesetzten aus dem Identischen, das Gebundensein und das Entbundenwerden der Gegensätze, das Gleichgewicht der Indifferenz und das Uebergewicht der Differenzen sind Bilder, die aus der schelling'schen Philosophie als Stellvertreter einer wahrhaft begrifflichen Entwickelung bekannt und geläufig sind. Wichtiger ist die Frage, besonders wenn man sich erinnert, daß von der Ableitung der Ethik die Rede ist, welche Gegensätze denn nun aus dem höchsten Wissen, welches gleich ist dem höchsten Sein, hervorgehen und wo denn in dieser Selbstoffenbarung dieses realen Wissens und wissenden oder gewußten Realen die Ethik nicht nur ihren Platz, sondern ihren Ursprung haben werde. An dieser Stelle nun hat Schleiermacher wenigstens das Verdienst der Offenheit. Denn gerade an dem Punkte, wo das allgemeine Reden von dem Hervorgehen der Gegensätze endlich fortschreiten muß zu der wirklichen Aufstellung eines bestimmten Gegensatzes (§. 44), erklärt er, „indem wir einen höchsten Gegensatz aufstellen wollen, kommen wir nothwendig in das Gebiet jener Mannigfaltigkeit von Darstellungen des höchsten Wissens, die sämmtlich unvollkommen sind. Die Willkühr beginnt, und die Ueberzeugung kann nur fest werden durch den Erfolg, daß nämlich eine zusammenhängende Ansicht des Wissens klar und bestimmt ausgesprochen wird." Also die Willkühr beginnt; d. h. man setzt einen beliebigen Gegensatz, und probirt dann, ob er sich rechtfertigen, ob sich in seine Glieder eine Bedeutung hineinlegen

lasse, wie sie die Aufgabe der Ethik verlangt. Aber selbst dann müßte doch wenigstens ein bestimmtes Problem vorgelegt sein, dessen Auflösung man einem solchen glücklichen Griffe überlassen will. Aber die Willkühr einführen, wo von einem bestimmten Probleme noch gar nicht die Rede gewesen ist, das heißt zugleich auf die Möglichkeit einer auch nur einigermaßen genauen Probe Verzicht leisten; vielmehr wird ein solches Verfahren in seiner Art überall die Probe aushalten, wenn es nur vorsichtig genug ist, den höchsten Gegensatz in so allgemeinen und unbestimmten Begriffen aufzustellen, daß sich nöthigenfalls ihnen alles Mögliche unterordnen läßt.

Diese Vorsicht beobachtet nun die folgende Reihe von Sätzen wirklich. „Der höchste Gegensatz, unter dem uns alle andern Begriffe vorschweben, ist der des dinglichen und des geistigen Seins, beides natürlich im weitesten Sinne genommen" (§. 46); „das Ineinander aller unter diesem höchsten begriffenen Gegensätze auf dingliche Weise angesehen, oder das Ineinander alles dinglichen und geistigen Seins als dingliches d. h. gewußtes ist die Natur, und das Ineinander alles Dinglichen und Geistigen als geistiges d. h. wissendes ist die Vernunft" (§. 47); „das höchste Bild des höchsten Seins, also auch die vollkommenste Auffassung der Gesammtheit alles bestimmten Seins ist die vollkommenste Durchdringung und Einheit von Natur und Vernunft" (§. 48). Als Erläuterung dazu wird verwiesen auf das Verhältniß von Seele und Leib (§. 49); als die That des Geistigen in der Natur wird ferner die Gestalt, als die des Dinglichen in der Vernunft das Bewußtsein genannt (§. 50), dann treten nach einander auf die Begriffe von Kraft und Erscheinung (§. 51), Wesen und Dasein (§. 52), der des Organismus als „des reinsten Bildes des höchsten Seins in Beziehung auf den Gegensatz von Kraft und Erscheinung" (§. 53), endlich der der Welt als der „vollständigen Einheit des endlichen Seins als des Ineinander von Natur und Vernunft in einem Alles in sich schließenden Organismus" (§. 54).

Gesetzt nun, man müßte alle diese Definitionen, die lediglich durch die Determination von ein paar allgemeinen Begriffen durch willkührlich hinzugenommene Merkmale entstehen, zugeben, gesetzt, man überredete sich, in den obigen Nominaldefinitionen

die Elemente eines Wiſſens über die Welt, — weil denn nun doch Schleiermacher mit merkwürdiger Schnelligkeit auf dieſen Begriff hineilt, — gewonnen zu haben; was würde man dadurch für die Ableitung der Ethik gewinnen? Denn wie ein Stück falſcher, aus willkührlich gebildeten Begriffen zuſammengeraffter Metaphyſik zugleich die Fundamente der Ethik darbiete, läßt ſich an ſich ſelbſt nicht einſehen. Wir müſſen daher Schleiermacher noch ein paar Schritte weiter begleiten. „Wenn, heißt es §. 55, die Geſammtheit des auf ein durch Gegenſätze beſtimmtes Gebiet des Seins ſich beziehenden Wiſſens eine Wiſſenſchaft iſt: ſo giebt es nothwendig nur zwei Hauptwiſſenſchaften, die der Natur und die der Vernunft", welchen die übrigen untergeordnet ſein müſſen. Jede geſtaltet ſich „in Bezug auf die Zwiefältigkeit des Seins als Kunſt und Erſcheinung zwiefach, als beſchauliches (ſpeculatives) und beachtendes (empiriſches) Wiſſen" (§. 57); „der beſchauliche Ausdruck des endlichen Seins, ſofern es Natur iſt, oder das Erkennen des Weſens der Natur iſt die Phyſik oder Naturwiſſenſchaft, der beachtliche Ausdruck deſſelben Seins oder das Erkennen des Daſeins der Natur iſt Naturkunde" (§. 59) und ebenſo: „der erfahrungsmäßige Ausdruck des endlichen Seins, ſofern es Vernunft iſt, oder das Erkennen des Daſeins der Vernunft, iſt die Geſchichtskunde; der beſchauliche Ausdruck deſſelben Seins oder das Erkennen des Weſens der Vernunft iſt die Ethik oder Sittenlehre" (§. 60). Da aber „jede dieſer Wiſſenſchaften die andern nothwendig vorausſetzt, und jede in der Trennung von der andern unvollkommen iſt", (§. 55 Anm.), ſo iſt „die höchſte Einheit des Wiſſens, beide Gebiete des Seins in ihrem Ineinander ausdrückend, als vollkommene Durchdringung des Ethiſchen und Phyſiſchen und vollkommenes Zugleich des Beſchaulichen und Erfahrungsmäßigen die Idee der Weltweisheit"; „wahrhaft philoſophiſch iſt jedes ethiſche Wiſſen nur, inſofern es zugleich phyſiſch, und jedes phyſiſche, inſofern es zugleich ethiſch iſt"; jede dieſer Wiſſenſchaften muß gleichſam dahin ſtreben, an die Stelle der andern treten zu können; „in der Vollendung iſt Ethik Phyſik und Phyſik Ethik" (§. 61). —

Hier darf man einen Augenblick ausruhen, um rückwärts zu blicken. Schleiermacher verſchmähte die Erfahrung, mit der Mannigfaltigkeit der verſchiedenen Principien und Probleme,

zu der Mannigfaltigkeit der Classen von Problemen, die sie dem Denken vorlegt, zu Gunsten eines eingebildeten, grundlos geforderten höchsten Wissens. Das war nicht sowohl seine eigene Schuld, als die des Zeitalters, unter dessen Einflusse er stand. Er war aber scharfsinnig genug, um einzusehen, daß jenes ruhende höchste Wissen sich in irgend einem bestimmten Begriffe schlechterdings nicht nachweisen lasse. Das hätte ihn veranlassen können, jene ganze Forderung eines ein für allemal gültigen Princips für alles Wissen einer Kritik zu unterwerfen. Aber das Zugeständniß dieser Forderung war bei ihm entschieden; er zeichnete also jenes höchste Wissen, weil ihm in der That nichts Anderes übrig blieb, durch das, was es ist, nämlich durch eine leere Stelle, auf welche alles übrige Wissen wenigstens hinweiset. Wo soll nun aber dieses Wissen, welches, wenn es auch nicht im geringsten abgeleitet werden kann aus jener leeren Stelle, doch wenigstens sie ausfüllen muß, herkommen? Schleiermacher beruft sich auf die Nothwendigkeit eines willkührlichen Versuches; aber diese Willkühr ist vielleicht nicht so groß, als sie Schleiermacher selbst macht, um den Zusammenhang des besondern Wissens mit dem höchsten wenigstens scheinbar zu retten. Die Quelle des besondern Wissens ist ihm nämlich in der That derselbe Empirismus, den er verschmäht; denn unmittelbar vor der Aufstellung des höchsten Gegensatzes zwischen dem Idealen und Realen, dem geistigen und dem dinglichen Sein heißt es §. 45: „der höchste Gegensatz muß auch in unserem Sein sich finden und da uns dieses am unmittelbarsten gegeben ist, müssen wir ihn in diesem zunächst suchen.“ Hält man nun fest, daß alles Folgende sich an diesen empirisch aufgenommenen Gegensatz anschließt, so rechtfertigt sich das Urtheil, daß Schleiermacher zu dem Begriffe der Ethik auf so empirischem Wege gekommen ist, wie nur irgend einer der von ihm getadelten Denker vor ihm; und daß die ganze angebliche Ableitung der Ethik aus einem höchsten Wissen nur eine Verzierung ist, die das Fundament des Gebäudes nicht ausmacht.

Diese Identität der Gegensätze, dieses Ineinander von Natur und Vernunft, mit dem Uebergewichte bald der einen, bald der andern, ist daher zwar sehr unwesentlich für die Art, wie Schleiermacher den Begriff der Ethik findet und erzeugt,

aber nichtsdestoweniger entscheidend für die Art, wie er sich die Aufgabe der Ethik denkt und sie näher bestimmt. Daß nämlich die Ethik nur eine untergeordnete Stellung hat, erhellt unmittelbar aus der Bestimmung, daß, so wie die vollständige Durchdringung und Einheit von Natur und Vernunft das höchste Ziel des höchsten Seins (§. 48), so auch die Philosophie in ihrer Vollendung die höchste Einheit des Wissens von diesem Insammen sei (§. 64). Für diesen höchsten Standpunkt würde es keinen Unterschied zwischen Physik und Ethik geben; daß beide einander gegenüberstehen, hat seinen Grund nur in der unvermeidlichen Unvollkommenheit des Wissens. Folglich hat die Ethik, oder was wichtiger ist, das Ethische auch keine selbstständige Bedeutung, sondern die Gestaltung sowohl als die Geltung desselben hängen ab von der die Ethik begleitenden Entwickelung der Geschichte sowohl, als der Naturwissenschaft. Die Belege für diese Consequenz sind bei Schleiermacher nicht schwer zu finden. Zunächst wird zwar die Ethik als „spekulatives Wissen um die Gesammtwirksamkeit der Vernunft auf die Natur" (§. 61, 2), als „Ausdruck des Handelns der Vernunft" (§. 75) bestimmt und hinzugesetzt: „das Handeln der Vernunft aber bringt hervor Einheit von Natur und Vernunft, welche ohne dieses Handeln nicht wäre, und da ihm also ein Leiden der Natur entspricht, so ist es ein Handeln der Vernunft auf die Natur." Obgleich nun diese Bestimmungen einige Aussicht auf eine selbstständige Geltung der Ethik übrig lassen, so ist doch in der Einheit von Natur und Vernunft so sehr alles eins und einerlei, daß, wo sich Sonderungen und Gegensätze einstellen, diese wenigstens durch eine gegenseitige Abhängigkeit ihrer Bedeutung beraubt werden müssen. Und so verfahren wir denn §. 64—72: „im Werden der Weltweisheit ist Sittenlehre und Naturwissenschaft durch einander meßbar und bedingt, ebenso gehen Sittenlehre und Geschichtskunde in einander auf und sind durch einander bedingt und meßbar. Die Sittenlehre ist durch die Naturwissenschaft, wie durch die Geschichtskunde, sowohl dem Inhalte, als der Gestalt nach bedingt; daher giebt es eine fortwährende Gleichmäßigkeit zwischen ihnen; die Sittenlehre kann nur so viel Gewährleistung haben, als sie Geschichtskunde neben sich hat; und ist zu keiner Zeit *besser*, als die Geschichtskunde oder die Naturwissenschaft. Der

Styl der Ethik ist daher der historische (§. 93 d), — die eigentliche Form für dieselbe die erzählende (§. 95 d)."

Man braucht diese eigenen Bestimmungen Schleiermacher's nur ins Auge zu fassen, um zu sehen, daß in dieser ursprünglichen Verknüpfung der Ethik mit der Geschichte und der Naturwissenschaft, trotz der Bemerkung, daß die Geschichtskunde und Naturwissenschaft auch wieder abhängig sind von der Ethik, der eigentliche Charakter der Ethik und damit auch die Bedeutung und Geltung des Ethischen ganz und gar verloren zu gehen in Gefahr kommt. Das eben ist das Wesentliche der Ethik, daß sie keine erzählende und erklärende, sondern eine vorbildende, ideale Wissenschaft ist. Daß überhaupt etwas geschieht, sei es, was es sei, das Größte wie das Kleinste, ist zunächst und so lange für sie ganz gleichgültig, als sie keinen Maaßstab für den Werth dieses Geschehens hat. Die Ethik steht nicht in dem Strome der Begebenheiten, um sich von ihm fortziehen zu lassen und dann zu erzählen, wohin sie gelangt sei, sondern sie steht über demselben als beurtheilende Richterin dessen, was er dem betrachtenden Auge vorüberführt. Sie ist keine antheillose Zuschauerin, die sich begnügt, den Zusammenhang der Begebenheiten zu ergründen, sondern sie nimmt Interesse an den Resultaten des Geschehens, soweit sie sich als gewolltes Handeln darstellen. Alles das vergißt diese kosmische Sittenlehre der eingebildeten Nothwendigkeit der Ableitung aus einem höchsten Wissen gegenüber. Diese Ethik ist allerdings beherrscht von der Theorie; ja sie ist ihrem innersten Wesen nach nichts als Theorie, nämlich der Ausdruck des Wissens über die Welt und das Geschehen in ihr vom Standpunkte der Vernunft aus; aber eben deshalb trifft den Urheber derselben der gleiche Vorwurf, welchen dieser Fichten mit Recht macht. Schleiermacher nennt es „wunderbar, daß bei Fichte mit dem Wollen zugleich auch das Sittengesetz gefunden werde", und bemerkt, „das gesetzlich nothwendige Denken der Selbstthätigkeit könne doch nicht gleich gelten dem Denken oder sich selbst Geben eines Gesetzes der Selbstthätigkeit, wie sich bei Fichte leider eins ins andere verwandeln müsse"*). Eben so wunderbar ist es, daß die Entwickelung und Darlegung der Art und Weise, in

*) Krit. d. Sittenl. S. 24. 27. Vergl. oben S. 74, 75.

welcher die Vernunft, nachdem sie sich aus dem Einen entbunden und im Gegensatz zur Natur gefunden hat, die Rückkehr in die Einheit mit der Natur bewerkstelligt, gleich sein soll einem Gesetze für dieses Handeln der Vernunft, wie auch hier leider eins an die Stelle des andern tritt. Freilich würde hierauf Schleiermacher in ähnlicher Weise antworten, wie Fichte Schleiermachern auf jenen Vorwurf geantwortet haben würde, daß nämlich, wie Fichte in der Selbstständigkeit und Freiheit des Wollens den Ausdruck des Sittlichen fand, eben die Durchdringung und Vereinigung der Natur und der Vernunft selbst dasjenige sei, was sich als höchstes Gut, als Tugend, oder als Pflicht darstelle, in allen diesen Gestalten aber sich als das eigentlich Ethische bewähre. Diese Durchdringung selbst würde also dann der Maaßstab, das Ideal für das Handeln der Vernunft, der Gedanke dieses Verhältnisses zwischen Natur und Vernunft das Princip der Ethik, die oberste ethische Idee sein. Einer solchen Erklärung aber läßt sich auch noch vor der Untersuchung über den Inhalt der Ideen selbst wenigstens die Frage entgegenstellen, was es denn nütze, zwei so vieldeutige, unbestimmte Begriffe, wie die leeren Abstracta: Natur und Vernunft sind, sammt dem eben so unbestimmten Begriff der Durchdringung beider, als die Quelle aller ethischen Beurtheilung hinzustellen? Die Geneigtheit, in den Begriff der Vernunft verstohlens ethische Bestimmungen hineinlegen, um sie dann scheinbar wieder daraus abzuleiten, und die allgemeine, aber rohe Thatsache, daß alles, folglich auch das sittliche Handeln die Sphäre seiner Wirksamkeit in der Natur hat, und daß mithin das sittliche Handeln sich, wenn man so will, auch als ein Handeln der Vernunft auf die Natur darstellen wird, hilft jener Unbestimmtheit nicht ab. Will man aber die nähere Bestimmung der Begriffe: Natur und Vernunft aus Schleiermacher's eigenen Definitionen (§. 47) entnehmen, wo die Natur als das „Ineinander alles Dinglichen und Geistigen als Dingliches", die Vernunft als das „Ineinander alles Dinglichen und Geistigen als Geistiges" erklärt wird, so kommt, wenn man diese Definitionen in die obige Formel substituirt, das mehr als Seltsame heraus, daß das Sittliche sei das Ineinander des Ineinander des Dinglichen und Geistigen als Dinglichen mit dem Ineinander des Dinglichen und Geistigen als Geistigen, welches Ineinan-

der des Ineinander das leerste ist, was an die Stelle einer ethischen Idee zu setzen jemals der Versuch gemacht worden ist, und auch dann keinen Inhalt bekommt, wenn man darauf, daß die Ethik immer nur werdende, niemals vollendete Wissenschaft ist (§. 81, 82, 88), ein eben so großes Gewicht legt, als Schleiermacher selbst. Denn der diesem Werden der Ethik entsprechende Satz (§. 98): „daß die Sittenlehre in jedem einzelnen Wissen ausdrücke ein organisches Ineinandersein von Natur und Vernunft als Handeln der Vernunft" verflüchtigt sich, wenn man jene Substitution vernimmt, so sehr, daß nun das einzelne Sittliche, welches dem einzelnen Wissen entspricht, sich als ein Ineinander u. s. w. des Ineinander u. s. w. durch ein Handeln des Ineinander u. s. w. darstellt.

Es entsteht also die Frage, woher für diesen an sich ganz leeren Begriff der Durchdringung und Einheit von Natur und Vernunft ein Inhalt komme. Das Gewicht dieser Frage ist um so größer, da Schleiermacher im strengsten Sinne eine Ableitung und Entwickelung des Einzelnen aus dem Principe allein verlangt. „Ist die Vernunft einfach, heißt es Anm. 1 zu §. 129, so entsteht die Frage, woher wir den Grund nehmen, um die Wirksamkeit der Vernunft als ein Mannigfaltiges darzustellen. Er kann nur liegen in der mit der Vernunft schon geeinigten Natur". Und deshalb finden sich schon früher die Sätze aufgestellt: „es giebt ein Einssein von Vernunft und Natur, welches in der Ethik nirgend ausgedrückt, sondern immer vorausgesetzt wird (§. 82), von dieser vorausgesetzten Einheit hängt alles ethische Wissen ab (§. 83), dieses vor allem Handeln der Vernunft gegebene Kraftsein der Vernunft in der Natur ist das Sein der Vernunft in dem menschlichen Organismus (§. 84) und es giebt eine in der Sittenlehre nirgend ausgedrückte Einheit von Vernunftkraft und Naturmasse, ein immer schon vorausgesetztes Organisirtsein der Natur für die Vernunft, und dieses ist die menschliche Natur als Gattung" (§. 90). Nimmt man nun die Forderung der Ableitung des Einzelnen aus der obersten Idee, welche die Durchdringung der Vernunft und der Natur ist, nur in einiger Strenge, so erhellt leicht, daß der Begriff des menschlichen Organismus, wie er sich darstellt in der menschlichen Gattung, hier wiederum nur empirisch aufgenommen

wird, wie sich denn die Erläuterung des §. 84 dafür, daß die Ethik mit dem Setzen der menschlichen Natur und der menschlichen Vernunft beginne, ganz einfach darauf beruft: „daß in der Weltwelt, in welcher unser Sein und Wissen beschlossen ist, uns kein anderes Sein der Vernunft gegeben ist, als welches von ihrem Kraftsein in der menschlichen Natur ausgeht.“ Mit dieser empirischen Annahme der menschlichen Natur ist nun allerdings ein Gebiet gewonnen, auf welchem eine Mannigfaltigkeit von Beziehungen und Objecten für das Handeln der Vernunft sich nachweisen läßt; aber so wie dieser Empirismus, d. h. die Anerkennung des Gegebenen als solchen, für Schleiermacher eine Inconsequenz ist, die mit seinen Grundsätzen über die wahre wissenschaftliche Methode nicht zusammenstimmt, so kommt sie überdies hier viel zu früh, indem die Ethik für die Anwendung der Ideen zwar der Nachweisung eines bestimmten Gebietes, wie das des menschlichen Handelns in der Naturumgebung des menschlichen Daseins ist, bedarf, aber nicht von diesem Setzen der menschlichen Natur beginnen kann. Während also Schleiermacher den Gegensatz einer reinen und angewandten Sittenlehre verwirft, kennt er selbst nichts als eine angewandte Sittenlehre, für welche nur die Bestimmung dessen, was angewendet werden soll, nämlich der Ideen fehlt*). Eben dieses aber, daß Schleiermacher den Gedanken einer reinen Ethik d. h. der von der Rücksicht auf einen bestimmten Willen, wie z. B. den menschlichen, und die Bedingungen und Formen seiner Thätigkeit nicht beschränkten Darlegung der Ideen als der Musterbilder für jedes Wollen und Handeln verschmäht, hängt auf das Genaueste mit seiner ganzen Auffassung des Begriffs der Ethik zusammen. Die Ethik ist ihm nichts weiter als die Darlegung, die Beschreibung des Handelns der Vernunft auf die Natur, und so geschieht es denn, daß ihm das Einssein der Vernunft und der Natur, wie es sich in den be-

*) §. 106. 107. §. 106 (z) heißt es: „Von der reinen Sittenlehre, wenn man von der menschlichen Natur abstrahirt, bleibt nichts übrig als die Beschreibung der Intelligenz.“ — Beschreibung der Intelligenz ist aber nichts weiter als ein Stück empirische Psychologie, die so wenig die Ideenlehre ersetzen kann, daß sie vielmehr gar nichts mit der letzteren zu thun hat.

stimmten Gestalt des menschlichen Organismus factisch vorfindet, selbst schon etwas Ethisches ist. Oder vielmehr (§. 91): „der ganze Gegensatz von gut und böse fällt außer der Ethik; denn das Böse ist nichts an sich und kommt nur zum Vorschein mit dem Guten zugleich, in wiefern dieses als ein werdendes gesetzt wird (S. 53 d.), gut ist jedes bestimmte Sein, in sofern es Welt für sich, Abbild des Seins schlechthin ist, also im Aufgehen der Gegensätze" (S. 54 a) *). Man darf sich hier nicht sowohl darüber wundern, daß dem Gegensatz von Gut und Böse nicht innerhalb der Ethik sein Platz angewiesen wird, eher könnte man fragen, mit welchem Rechte er ihm außerhalb der Ethik, etwa in der Beziehung des Lebens auf dieselbe angewiesen werden könne. Denn wenn gut jedes bestimmte Sein ist, (alles Einzelne aber ist bestimmtes Sein,) so giebt es überhaupt nichts als Gutes, und das Böse könnte nur in dem Proceß des Werdens gesucht werden, und auch nicht einmal in ihm, weil das Werden des Einzelnen doch immer nur ein Uebergehen von einem Bestimmtsein zum andern sein würde.

Der „Endpunkt, auf welchen alle ethischen Sätze hinweisen", und somit das letzte Ziel aller ethischen Thätigkeit, wird ferner (§. 101) in der Formel bezeichnet, daß es die „Versittlichung der in Raum und Zeit ganzen irdischen Natur" sei. Die Bedeutung dieses Ausdrucks kann lediglich in der Durchdringung, in dem Ineinander von Natur und Vernunft liegen, welche an der Spitze der ganzen Gedankenreihe steht. Ist aber nun wirklich diese Durchdringung der beiden Gegensätze das Gute, so ist es nur eine willkührliche Beschränkung, daß diese Durchdringung von dem Handeln gerade der Vernunft ausgehen soll. Denn zur Realisirung des Ethischen gehört ebensowohl die Natur, welche der Thätigkeit der Vernunft einen Stoff darbietet; ja, es ist überhaupt für das Ziel jener Durchdringung gar nicht das

*) Syst. d. Sittenl. S. 72. „Jedes Einssein bestimmter Seiten von Vernunft und Natur heißt ein Gut." Vergl. Abhandl. üb. d. Begriff des höchsten Gutes S. 9, 10. (Verm. Schr. Bd. II. S. 455 ff.) Daß das Aufgehen der Gegensätze hier für eine Bestimmung des Seins erklärt wird, da gerade das Hervortreten der Gegensätze die Quelle des einzelnen bestimmten Seins ist, mag wenigstens beiläufig erwähnt werden.

Entscheidende, von welchem Punkte aus sie zu Stande kommt, sondern nur darauf kommt es an, daß sie sich in bestimmten Gestalten nachweisen läßt. Und schwerlich ist etwas anderes, als das stillschweigende Bedürfniß eines Ausdrucks, welcher der ganzen Entwickelung den Schein einer ethischen Bedeutung zu geben im Stande sei, der Grund, daß gleich von vorn herein (§. 80) der Begriff des Handelns ausschließend der Vernunft beigelegt wird, da doch, wenn man den Zusammenhang des Ganzen im Auge behält, alle ethischen Sätze sich auch ausdrücken lassen sollen als physische und umgekehrt, je nachdem man entweder die Vernunft oder die Natur als das Thätige auffaßt*). Gestattet man sich aber mit Schleiermacher diese Beschränkung des Handelns auf die Vernunft, so zeigt sich nur um so deutlicher, daß bei ihm das Ethische eben nicht gesucht wird in dem Thun, sofern es aufgefaßt wird als der Ausdruck des **Wollens**, sondern in dem **Werke**, dem **Erfolge** der Handlung. Die Vernunft handelt auf die Natur, heißt bei ihm: die Vernunft behandelt irgend ein natürlich Gegebenes so, daß es als Mittel für ihre Zwecke diene, eine Form annehme, die der Ausdruck eines Gedankens, einer Absicht u. s. w. ist. In dieser Weise wird §. 96: „inwiefern die Vernunft auf die Natur handelt, ist ihr Werk in der Natur die Gestaltung und die Natur verhält sich zu ihr, wie Masse zur Kunst" — durch das Beispiel erläutert: „der Geschlechts- und Ernährungstrieb ist als Masse anzusehen; Ehe und gesellige Tafel zu bestimmter Zeit als Gestaltung". Man lasse es sich nun gefallen, Ehe und gesellige Tafel als eine Durchdringung, als ein Ineinander von Natur und Vernunft zu betrachten, so sieht man doch, daß beide einen ethischen Gehalt nur bekommen können, in sofern sich in ihnen eine Gesinnung, ein Wille darstellt, der **nicht** von dem rohen Triebe ausgeht. Oder um größere Beispiele zu nehmen, die Familie, die Kirche, der Staat seien ein Ineinander von Natur und Vernunft, so liegt der ethische Werth,

*) Vergl. §. 55 (x): „die Vernunftwissenschaft wäre das Wissen um alles Thun der Vernunft in ihrem Zusammenhange mit dem Dinglichen, die Naturwissenschaft von allem Thun des Dinglichen im Zusammenhange mit dem Geistigen".

dessen sie fähig sind, nicht darin, daß überhaupt eine Mehrzahl von Menschen sich zu einer Familie, einem Staate zusammenthun, oder in ihnen sich schon vereinigt finden, sondern lediglich in der Gesinnung, in dem Geiste der Familie und des Staatswesens, wie er ausgehend von den Ideen sich in dem Wollen und Handeln der einzelnen Mitglieder darstellt. Oder, wenn die Frage nach der ethischen Bedeutung der Agricultur und dem, was mit ihr zusammenhängt, erhoben wird, so liegt das Ethische wiederum nicht darin, daß die Erde überhaupt bebaut wird und dieses Bebautsein eine Durchdringung von Natur und Vernunft darstellt, sondern nur in dem Bewußtsein über die Art, wie der Ackerbau in das Ganze der menschlichen Interessen eingreifen kann, wenn er mit einer Gesinnung getrieben wird, die als Ausdruck einer ethischen Idee betrachtet werden kann; außerdem ist er Sache der Noth oder der Gewinnsucht, und kann ebenso gut sogar eine unsittliche Gestalt annehmen. Schleiermacher aber würde, wenn er seine Parallele der Ethik mit der Physik und Geschichtskunde consequent hätte festhalten wollen, geradezu dahin geführt worden sein, das bloße Dasein dieser Thätigkeiten und der Resultate derselben auch schon für sittlich zu erklären. Und wirklich ist der größte Theil des von ihm aufgestellten Systems der Sittenlehre kaum etwas anderes, als ein netzartig geordneter Schematismus von Begriffen, die die Gesichtspunkte bezeichnen, welche eine zwischen Empirie und Philosophie in der Mitte schwebende Betrachtung der menschlichen Angelegenheiten im Großen und Ganzen würde zu nehmen haben, worin zwar das Sittliche auch mit seine Stelle findet, aber nur weil es sich in den allgemeinen Formen menschlicher Thätigkeit theilweise wirklich schon realisirt findet. Nichts ist natürlicher, als daß Schleiermacher alle diese Formen am liebsten und ausführlichsten unter dem Begriff der Güter und in ihrem angeblich organischen Zusammenhang unter dem des höchsten Gutes auffaßt. Der Begriff des Gutes bezeichnet eben das Object in seiner Beziehung auf den Willen, bezüglich das Resultat der Thätigkeit des Willens, in sofern es als solches ihm seine Befriedigung gewährt, und eben dieses Ineinander der Sache und der Thätigkeit, allgemein: der Natur und der Vernunft, war von vorn herein als der wahre Ausdruck des Ethischen aufgestellt worden. Eine solche Auffassung der Ethik

aber ist allen Zweideutigkeiten und Verirrungen einer Güterlehre überhaupt ausgesetzt, und nur als ein äußeres Kennzeichen dieser die eigene Aufgabe der Ethik aus dem Auge verlierenden Richtung mag noch angeführt werden, daß man in diesem System der Sittenlehre bis zum §. 128 lesen muß, ehe der Wille auch nur erwähnt wird, und daß er auch dann nicht als Object der Beurtheilung, sondern als Organ der Thätigkeit auftritt.

Um nun auf den älteren Zusammenhang der schleiermacherschen Ethik auch noch von der Seite aufmerksam zu machen, von welcher sie sich der Tochter des fichte'schen Idealismus, der Identitätsphilosophie, am meisten anschließt, nämlich von Seiten der Forderung, alles besondere Wissen auf ein höchstes Wissen wenigstens zurückzubeziehen, ist es nicht unwichtig, auch noch den Zirkel nachzuweisen, in welchem sie sich, alles Uebrige zugestanden, ganz in derselben Weise dreht, wie die fichte'sche Sittenlehre (s. oben S. 72). Das sittliche Handeln ist nur denkbar unter Voraussetzung des Gegensatzes zwischen Natur und Vernunft; das Ziel desselben liegt in dem vollständigen Naturwerden der Vernunft, oder, was vermöge der Identität zwischen Ethik und Physik ganz dasselbe bezeichnen muß, Vernunftwerden der Natur. Aber „dieser Endpunkt, (auf welchen alle ethischen Sätze hinweisen,) ist nur so zu denken, daß das ursprünglich Gegebene immer darin bleibt, d. h. daß in allem sittlich Gewordenen immer von der Vernunft unabhängig gegebene Natur bleibt"*). Der darin liegende Widerspruch, daß die vollkommene Einigung von Natur und Vernunft nur so gedacht werden könne, daß sie nicht vollkommen sei, ist allerdings nothwendig, wenn das Getrenntsein, das Nichteinsgewordensein von Natur und Vernunft die Bedingung des sittlichen Handelns ist; denn mit der Erreichung des Zieles würde die Bedingung der auf dieses Ziel gerichteten Thätigkeit wegfallen. Gerade so, wie sich hier Natur und Vernunft in einem die ethische Aufgabe zugleich bedingenden und ihre Realisirung unmöglich machenden, und somit widersprechenden Zirkel drehen**), war bei Fichte die Setzung des Nichtich

*) Syst. d. Sittenl. §. 101.

**) Diesen Zirkel macht Schleiermacher selbst bemerklich a. a. O. §. 103 Anm. z, vgl. Anm. * zu §. 101 S. 61.

die Bedingung, unter welcher allein das Ich sich seiner Selbstständigkeit und Freiheit sollte bewußt werden können, und die Aufhebung dieser Bedingung des sittlichen Wollens auch wieder die Aufgabe des sittlichen Handelns, dessen vollständige Realisirung das Nichtich nicht einmal würde wollen dürfen, ohne sich die Bedingung seines sittlichen Strebens zu entziehen. Setzt man an die Stelle des Ich und des Nichtich die Worte Vernunft und Natur, so kommt das allgemeine Verhältniß der Begriffe auf dasselbe hinaus; nur hatten die fichte'schen Formeln eine nähere Beziehung auf den Willen, als den Mittelpunkt der Ethik, während Schleiermacher allen Ernstes von einer „Versittlichung der in Raum und Zeit ganzen Natur" redet, als ob etwas anderes der Versittlichung fähig wäre, als der Wille, und nur und allein der Wille, sammt dem aus ihm hervorgehenden Handeln.

Wie blendend also auch die Weite des Gebietes, die Mannigfaltigkeit und der Reichthum dessen, was sich auf diesem Gebiete findet, und die saubere Systematik der Anordnung, in welcher dieser Reichthum vorgeführt wird, auf das Auge wirken möge, die ganze Anlage der Untersuchung zeigt nichts, was in directem Zusammenhange mit den einfachen Grundbestimmungen der Ethik stände. Jede Untersuchung, die nicht unmittelbar auf den Werth der Gesinnung geht, verirrt sich von den wahren Principien der Ethik; denn selbst das Handeln ist in der wirklichen Welt nur ein unvollkommener Ausdruck der Gesinnung. Aber diese kosmische Sittenlehrt wendet sich unmittelbar nicht nur an das Handeln, sondern noch mehr an die Producte des Handelns, ja nicht einmal an die einzelnen Producte des einzelnen Handelns, sondern (unter dem Namen des höchsten Gutes) an das Gesammtproduct des gesammten Handelns nicht blos der einzelnen Menschen, sondern des Menschengeschlechts. In dieser Weite verschwindet zum mindesten jede Präcision der Beurtheilung*), und sie verschwindet um so sicherer,

*) Herbart Br. üb. die Freiheit S. 190. „Schleiermacher verwickelte sich in dem Großen und Zusammengesetzten, weil er das Kleine, Einfache, welches eine präcise Beurtheilung gestattet, übersprungen hatte. Er selbst sagt: seine Arbeiten setzen überall voraus: eine wesentliche Zusammengehörigkeit alles dessen, was mit Recht soll sittlich genannt werden können. „„Denn

als auch der Gegenstand der ethischen Beurtheilung, der Wille, ursprünglich dem Auge entzogen worden ist. Fehler dieser Art kann die versuchte Verknüpfung des Ethischen mit dem theoretischen Wissen, selbst wenn sie besser gelänge, als sie bei Schleiermacher gelungen ist, wohl verdecken, aber nicht wieder gut machen; im Gegentheil, gerade das Vorurtheil, welches sich vor aller Untersuchung für eine solche Verknüpfung in den Principien schon entschieden hat, ist die Grundquelle des Mangels einer Begründung der Ethik durch ihre eigenen Principien.

Und ein günstigeres Urtheil wird sich endlich auch nicht über das hegel'sche System fällen lassen, wenn man sich nach der Stellung und Bedeutung umsieht, welche die Ethik in ihm einnimmt. Vielmehr dient gerade dieses System um so mehr zu einem Prüfsteine dafür, was bei der Verwirrung theoretischer Ein-

---

es hört alle Construction des Pflichtmäßigen auf, mithin ist es auch um alle wissenschaftlichen Principien zur Beurtheilung der einzelnen sittlichen Handlungen geschehen"" (bemerken Sie doch diesen ungeheuern Schluß!) „„sobald ein Widerspruch statt finden kann zwischen dem, was das Ganze fordert, und dem, worauf ein Theil Anspruch macht."" Ein Theil? Wer sagt, wer verbürgt, daß die Einzelnen und deren nähere Verhältnisse nur als Theile sollen aufgefaßt werden? Und wer kann das Ganze umfassen? Das Ganze? — das Ganze der Sternenwelt? Das Ganze unsers Sonnensystems? Das Ganze der Erde und ihrer Ereignisse? — Wir wollen bescheidener fragen: kennt irgend ein Mensch das Ganze der künftigen Folgen irgend einer seiner Handlungen mit Gewißheit? kann er es einer wissenschaftlichen Construction anpassen? Gesetzt, wir könnten handeln in einer Ideal-Welt, wir könnten überdies die Totalität dieser Idealwelt überschauen; so läge doch der Werth dieser Welt nicht in ihrer Ganzheit, sondern es würden sich nur die nämlichen Verhältnisse, welche im Kleinen schon einen Werth haben, im Großen wiederholen. Wer die kleinen Verhältnisse nicht zu würdigen weiß, der verfehlt auch die ähnlichen Werthe im Großen. Nun fallen aber vollends unsere Handlungen nicht in einer Idealwelt. Der handelnde Mensch kennt das, was er beabsichtigt; und er vermuthet einige der unvermeidlichen Nebenfolgen mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit, so daß er Einiges hofft zu bewirken, Anderes zuläßt. Das was er beabsichtigt und zuläßt, bezeichnet sein Wollen als ein bestimmtes, und dies bestimmte kann er beurtheilen. Mehr nicht! Will er mehr beurtheilen, mehr construiren, so täuscht er sich und solche täuschende Constructionen sollen nicht gemacht werden" u. s. w. Uebrigens vergleiche man den Excurs sowohl über Schleiermacher's Kritik der Sittenlehre, als über das allgemeine Verhältniß der Metaphysik und Ethik in Herbart's Allgem. Metaphysik Bd. I. S. 394—433.

tersuchung und ethischer Ideen herauskommt, da es sich durch den Anspruch auf Strenge der Methode und Vollständigkeit der Gliederung, sowie durch das Bewußtsein über seine Behauptungen vor den übrigen Entwickelungen der Identitätsphilosophie zu seinem Vortheile auszeichnet. Der allgemeine Bau des Systems, die Formel seiner Methode, die Gliederung des Ganzen darf dabei hier als bekannt vorausgesetzt werden. Das System als Ganzes bewegt sich durchaus in einer speculativen Dialektik, deren Wesen darin besteht, daß sie alle festen Bestimmungen in Fluß bringt und umschlagen macht in ihr Gegentheil, um zuzusehen, wie die innere Unruhe dessen, was sie den Begriff nennt und was eigentlich nichts als der Gedanke des absoluten Werdens ist, angeblich immer höhere Gestalten aus sich erzeugt, welche dann wieder derselben dialektischen Zer- und Umsetzung in ihr eigenes Gegentheil anheimfallen. Da nun diese Dialektik überdies mit dem Anspruche auftritt, die Natur der Sache selbst zu sein, so wird, auf welcher Station des durch sie repräsentirten Processes auch das Ethische oder was dem ähnlich ist, zum Vorschein komme, seine Bedeutung doch nur eine diesem Processe des Werdens selbst untergeordnete, in ihn hineinfallende, als Moment verschwindende sein können. Hierin liegt zweierlei, erstlich: daß alle die Momente, welche vor dem Punkte liegen, auf welchem das Ethische selbst als Moment auftritt, für die Ethik keine Bedeutung haben, und sodann: daß die Momente, welche über dem Ethischen hinaus liegen, die Bedeutung, welche dem Ethischen innerhalb gewisser Grenzen zugestanden wird, wieder aufheben*). Ein System, welches so vollständig und mit solchem Bewußtsein, wie das hegel'sche von dem Begriffe des absoluten Werdens, dessen Widersprüche es zum Ausdruck des wahren speculativen Wissens erhebt, beherrscht wird, und welches seine Aufgabe ausdrücklich darin setzt, allem, was ist und geschieht, als auftauchendem und verschwindendem Momente dieses absoluten Processes seine bestimmte Stelle anzuweisen, bewegt sich so aus-

*) Und als aufgehobenes aufbewahren, würde man hinzusetzen müssen, wenn dieses Aufbewahrtbleiben des Aufgehobenen, diese Setzung des Negirten etwas Anderes wäre, als ein witziges Wortspiel oder — ein Widerspruch.

schließend auf dem Gebiete blos theoretischer Fragen, daß darin an sich nicht die geringste Veranlassung liegt, weder das Gebiet der Ethik als ein *selbstständiges* auszusondern, noch die Frage nach den Ideen als dem *absoluten* Maaßstabe für die beurtheilende Werthschätzung dessen, was ist und geschieht, aufzuwerfen. Solche oder andere Werthbestimmungen, sittliche Ansichten, Ueberzeugungen, Grundsätze u. s. w. wird es zwar anerkennen als *Thatsachen*, es wird es auch der Mühe werth achten, dieselben in die Knotenlinie der Momente des Werdens einzureihen; aber die Frage, welche von diesen Ansichten und Ueberzeugungen die richtigen, die immer und überall gleichmäßig geltenden, die wahren Musterbilder für das Wollen und Handeln seien, wird keine ernsthafte Bedeutung haben können, wo es nur darauf ankommt, die Standpunkte zu bezeichnen, auf welchen sich diese oder jene Ansicht einstellt, um auf einem andern Standpunkte wieder zu verschwinden. So gewiß in dem Begriffe einer immanenten Entwickelung des geistigen Lebens, wenn man nicht schon einen Maaßstab für den Werth solcher oder anderer geistigen Phänomene kennt, nichts liegt von der Werthbestimmung dessen, wozu sich das sich Entwickelnde entwickelt, ob es gut sei oder schlecht, löblich oder schändlich, so gewiß interessiren eine wissenschaftliche Untersuchung, die keinen andern Zweck hat, als dieser Entwickelung, dieser immanenten Dialektik der Sache zuzusehen, jene Unterschiede des Werthes höchstens nur als Phänomene, durch welche sich die einzelnen Entwickelungsstufen charakterisiren. Selbst, wenn sich Unterschiede nicht blos des Werdens, sondern des *Werthes* des Gewordenen unabweislich aufdringen, — wie denn das hegel'sche System nicht blos solche Unterschiede des Werthes anerkennt, sondern in der Anordnung der einzelnen Momente (ganz unabhängig von der angeblich alles allein bestimmenden dialektischen Methode) zum großen Theil von ästhetischen und ethischen Rücksichten bestimmt wird; — so kann doch der Begriff einer *absoluten* Werthschätzung nur als eine Beschränktheit (sei es nun des Gefühles, oder des „abstracten Verstandes") sich darstellen, welche an dem einen Momente der dialektischen Bewegung festklebend zu der wahren Bedeutung des *ganzen* Processes sich nicht erheben könne. Obgleich nämlich die Frage nach dem *Werthe* der Erscheinungen nichts gemein hat mit der nach dem Realen, welches

den Erscheinungen zu Grunde liegt, so zeigt sich trotz allem Mangel der Unterscheidung zwischen dem theoretischen Begreifen und der Beurtheilung des Gegebenen hier eine Gleichartigkeit der Denkungsart, welche, so wie sie auf dem theoretischen Gebiete die Frage nach dem, was ist, ganz ausschließt, und an die Stelle des Seienden den leeren Gedanken setzt: „was in der That vorhanden ist, ist, daß Etwas zu Anderem und das Andere überhaupt zu Anderem wird" *), ebenso auch auf dem ethischen die Frage nach einer festen und schlechthin unverrückbaren Grenzscheide zwischen Gutem und Bösem ablehnt, sondern die wahre Tiefe des philosophischen Wissens darin sucht, daß diese Grenzscheide ebenso flüssig und beweglich gemacht werde, wie alle andern Grenzbestimmungen, an denen sich der „abstracte Verstand" abarbeite. Wo ein solches dialektisches Ineinanderwirren der einfachsten Grundbegriffe zur ausdrücklichen Aufgabe des höhern Denkens gemacht wird, da werden einzelne richtige Bemerkungen über besondere sittliche Verhältnisse nur einen geringen Ersatz für den Schaden darbieten können, den das angeblich höchste Wissen eben sowohl erleidet als stiftet, indem es an den Angelpunkten sittlicher Ueberzeugungen rüttelt und in dem Untergange dessen, was fest sein soll in dem Inneren des Menschen, den denkenden Geist dem Triumph seiner „wahren Unendlichkeit" feiern läßt.

Diese Richtung des Hegelianismus ist in der ganzen Anlage des Systems und in den dasselbe beherrschenden Grundbegriffen so deutlich ausgesprochen, daß es nur eine Inconsequenz sein würde, wenn Hegel die Resultate derselben nicht auch bestimmt aussspräche. Ueberall sieht man ihn bemüht, die Massen des Gegebenen in seiner Weise mit dem Gedanken zu durchdringen, und allen Erscheinungen der Natur und der Geschichte ihre Stelle anzuweisen; aber diese Bemühung ist so sehr von dem Gesichtspunkte des theoretischen Erkennens beherrscht, daß Gedanken, die sich nicht auf das beziehen, was da ist, von ihm nicht ohne Bitterkeit als leere und nichtige bezeichnet werden. „Das, was ist, zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das, was ist, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie ihre

*) Hegel Encyklop. §. 95.

Zeit in Gedanken erfaßt. Es ist eben so thöricht zu wähnen, irgend eine Philosophie gehe über die gegenwärtige Welt hinaus, als ein Individuum überspringe seine Zeit. Geht seine Theorie in der That darüber hinaus, baut es sich eine Welt, wie sie sein soll, so existirt sie wohl, aber nur in seinem Meinen, — einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden läßt." — „Mit dem Belehren, wie die Welt sein soll, kommt ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsproceß vollendet und sich fertig gemacht hat. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug"*). Das ist die Sprache eines theoretischen Ernstes, der zwar ruhig genug ist, um antheilslos und gleichgültig die Erscheinungen zu nehmen, wie sie sind, aber doch bei weitem nicht ernst genug, um die von der Erkenntniß des Gegebenen ganz unabhängige Frage nach dem Werthe desselben und den diesen Werth in letzter Instanz ausdrückenden Begriffen durch ein keckes Wort in das weiche Element der Meinung verbannen zu dürfen. Allerdings wird keine Philosophie in ihrem theoretischen Wissen über die „gegenwärtige Welt" hinausgehen; aber nicht einmal für die Lösung dieser theoretischen Aufgaben ist es wahr, daß die Philosophie nichts sei, als „ihre Zeit in Gedanken erfaßt." Die Wahrheit, nach der die Wissenschaft von jeher wenigstens gestrebt hat, steht über den einzelnen Zeitabschnitten der Bildung; und das Factum, daß es vielleicht noch keinem Denker gelungen wäre, sich über dieses zeitliche Element zu erheben, würde nicht den Anspruch vernichten, die Wissenschaft in einer Region zu suchen, die von dem zeitlichen Wechsel der Meinung nicht berührt wird; aber vollends ethisch hat es ganz und gar keinen Sinn, die Philosophie zur bloßen Dollmetscherin dessen zu machen, was eben gilt. So lange dem Gedanken des Vortrefflichen eine Aussicht nicht blos auf die Vergangenheit und die Gegenwart, sondern auch auf die Zukunft gestattet ist, wird er jene beurtheilen und in diese nicht blos mit

*) Hegel Rechtsphilos. Vorrede (Werke Bd. VII.) S. 19. 20.

leeren Wünschen, sondern auch mit Ueberlegungen hinausgreifen, die die Realisirung dessen, was als bloßer Gedanke ein Musterbild ist, zum Inhalte haben. Man hat es an Hegel gerühmt, den absoluten Idealismus eben dadurch bewährt zu haben, daß er alle Erscheinungen in das Element des reinen Gedankens erhoben und die Speculation mitten hinein in die eigene Dialektik der Begebenheiten gesetzt habe; eben so hat man ihm aber auch in neuerer Zeit von Seiten einer Fraction seiner Schule die „Gedankenlosigkeit" vorgeworfen, daß er diesen „weltbeherrschenden Idealismus" blos theoretisch, nicht auch praktisch durchgeführt habe. Diese „Gedankenlosigkeit" ist jedoch nicht sowohl gedankenlos, als die nothwendige Consequenz des einseitigen Standpunktes, von welchem aus Hegel die Gesammtaufgaben der Philosophie auffaßt; wo das Bedürfniß, diese Einseitigkeit auszugleichen, eben deshalb sich regt, weil die Machtsprüche der Speculation das sittliche Interesse nicht vertilgen können, da ist man schon aus dem Zauberkreise dieser Dialektik herausgetreten; eine andere Gedankenreihe, die zunächst um die Gründe und den nothwendigen Zusammenhang der Erscheinungen sich nicht kümmert, sondern eben nach dem Werthe derselben fragt und dem Gegebenen nicht als einem Probleme der Erkenntniß, sondern als einem Objecte der Kritik gegenübertritt, fängt an sich zu entwickeln und droht die angemaßten Fesseln des Systems zu sprengen. Der Eindruck stolzer Beschränktheit, mit welcher eine Lehre, welche die Thaten des Weltgeistes in der geheimen Zeichenschrift der Erscheinungen durch die Schlüssel ihrer immanenten Dialektik wie ein aufgeschlagenes Buch ablesen zu können wähnt, auf alles, was einen Charakter der Beurtheilung, des Vorbildens, des Gesetzgebens hat, herabsieht, hält auf die Länge nicht aus gegenüber den wirklichen Unterscheidungen des Guten und Schlechten, des Löblichen und Schändlichen, die sich den kleinen Begebenheiten des täglichen Lebens, wie den großen der Geschichte gegenüber jeden Augenblick geltend machen, und das Bedürfniß einer begriffsmäßig ausgebildeten Norm für diese Unterscheidungen in jedem, für den sie überhaupt noch eine Bedeutung haben, immer von Neuem wieder lebendig hervorrufen.

Es ist schon erwähnt, daß die hegel'sche Lehre sich nicht in der Art negativ gegen das Ethische verhält, daß sie nicht die

verschiedenen Gestalten des sittlichen Bewußtseins in das Bereich ihrer Betrachtungen ziehen und sie als Momente in der Entwickelung des geistigen Lebens einer nähern Bestimmung unterwerfen sollte. Vielmehr hat Hegel die ganze Reihe dieser Gestalten zweimal dargestellt, zuerst in der Phänomenologie des Geistes, dann in der Lehre vom objectiven Geist, in der Philosophie des Rechts. Eine vollständige positive Kritik des Inhaltes der in dieser doppelten Darstellung enthaltenen Bestimmungen ist ohne Rücksicht auf die ethischen Ideen in ihrer bestimmten Bedeutung nicht möglich; also gehört hierher, wo es sich blos um die Stellung und Bedeutung der die Ethik beherrschenden Begriffe des Guten und Bösen handelt, zunächst nur die Nachweisung, daß, wie es Hegel auch wirklich herausſagt, der Gegensatz derselben auf der Höhe des dialektischen Processes verschwinde. Man durchlaufe in dieser Absicht die phänomenologische Bewegung des Geistes, namentlich die letzte Hälfte des Buches; man sehe zu, wie sich in der „Lust", in dem „Gesetz des Herzens und dem Wahnsinn des Eigendünkels", endlich in „der Tugend und dem Weltlauf" das „vernünftige Selbstbewußtsein durch sich selbst verherrlicht", wie es dann durch die Momente „des geistigen Thierreichs, der gesetzgebenden und gesetzprüfenden Vernunft zu einer an und für sich reellen Individualität" kommt, wie ferner der „wahre Geist, die Sittlichkeit" es bis zum „Rechtszustande" bringt, um sogleich in der „Bildung" und „Aufklärung" sich „zu entfremden", in sich zu zerfallen und dem Terrorismus der „absoluten Freiheit" zu unterliegen, die dann aus sich den „seiner selbst gewissen Geist" in den Momenten der „moralischen Weltanschauung, der Verstellung, des Gewissens und der schönen Seele" erzeugt, um zuletzt in der Religion die Versöhnung des Guten und Bösen zu feiern; man stoße sich nicht an alle die willkührlichen und gewaltsamen, oft bis zur Idiosynkrasie einseitigen Begriffsbestimmungen, durch welche Hegel den Schein einer dialektischen Fortbewegung von der einen Station zur andern erzwingt; sondern man frage sich nur nach dem Gesammtresultate, insofern es ein Endurtheil über die Bedeutung des Guten und Bösen gestattet. Indem nun auf allen untergeordneten Stufen der Gegensatz zwischen diesen Begriffen noch eine, wenn gleich in vielen Fällen an nichts weniger als an den wahren Sinn derſel-

ben erinnernde*) Bedeutung behält, muß doch der dialektischen Bewegung zu Liebe diese Bedeutung in letzter Instanz zum bloßen Schein herabgesetzt werden. „Wenn diese Versöhnung (des göttlichen Wesens mit dem Andern überhaupt und bestimmt mit dem Gedanken desselben, dem Bösen)", heißt es in der Phänomenologie S. 585, „nach ihrem Begriffe so ausgedrückt wird, daß sie darin bestehe, weil an sich das Böse dasselbe sei, was das Gute, ... so ist dies als eine ungeistige Weise sich auszudrücken anzusehen, die nothwendig Mißverständnisse erwecken muß. — Indem das Böse dasselbe ist, was das Gute, ist eben das Böse nicht Böses, noch das Gute Gutes, sondern beide sind vielmehr aufgehoben, das Böse überhaupt das in sich seiende Fürsichsein,

*) Ein gewöhnliches Mittel Hegel's, die Nichtigkeit der sittlichen Momente deutlich zu machen, besteht darin, daß er entweder das sittlich Leere selbst mit einreiht in die Stufenfolge der Gestalten des geistigen Lebens oder die Sittlichkeit sich so gedankenlos und man möchte fast sagen albern benehmen läßt, daß es keine Kunst ist, nachzuweisen, wie an ihr eben nichts sei. Man vergleiche darüber die Art, wie (Phänomenol. S. 263 fg.) mit der „Lust" das „Reich der Sittlichkeit" sich aufschließt; wie S. 281 die Idee des Wohlwollens herabgesetzt wird, weil das „Herzklopfen für das Wohl der Menschheit in das Toben des verrückten Eigendünkels übergehe", als ob das Wohlwollen so versunken sein müßte in die Marotten der Subjectivität, daß es in die Narrheit jenes Tobens umschlagen müßte; wie ferner unter der allgemeinen Bezeichnung: „die Tugend und der Weltlauf" S. 287 „das Gute oder Allgemeine, wie es hier auftritt, als das bezeichnet wird, was die Gaben, Fähigkeiten und Kräfte genannt wird" und der Name der Tugend an einen geistigen Standpunkt weggeworfen wird, auf dem das Subject sich mit den Reden von idealen Zwecken u. s. w. begnügt, ohne eigentlich zu wissen, was es mit solchen Zwecken meint, (S. 291) und dann natürlich vom „Weltlauf" besiegt wird; wie S. 372 fg. das „edelmüthige und das niederträchtige Bewußtsein", welches der „Welt des sich entfremdeten Geistes" eigenthümlich sein soll, an Macht und Reichthum klebt, weil „dem Selbstbewußtsein derjenige Gegenstand gut und an sich sei, worin es sich selbst, derjenige aber schlecht, worin es das Gegentheil seiner finde, und zugleich, was für es gut und schlecht sei, auch an sich gut oder schlecht sei" (S. 375) u. dergl. mehr. Von einem willenslosen Urtheile über die Güte oder Schlechtigkeit des Willens ist in allen diesen dialektischen Kunststückchen kaum eine Spur vorhanden; wer aber die Nichtigkeit sittlicher Ideen darlegen will, der muß sie wenigstens erst kennen, aber nicht dem ersten besten Gemüthszustande die Namen der Tugend u. s. w. aufheften, um ihn dann als einen Gegner aus Lumpen und Stroh niederzuschlagen.

und das Gute das selbstlose Einfache. Indem so beide nach ihrem Begriffe ausgesprochen werden, erhellt zugleich ihre Einheit; denn das insichseiende Fürsichsein ist das einfache Wissen, und das selbstlose Einfache ist ebenso das reine in sich seiende Fürsichsein. So sehr daher gesagt werden muß, daß nach diesem ihrem Begriffe das Gute und das Böse, d. h. insofern sie nicht das Gute und das Böse sind, dasselbe seien, ebenso sehr muß also gesagt werden, daß sie nicht dasselbe, sondern schlechthin verschieden sind, denn das einfache Fürsichsein, oder auch das reine Wissen sind gleicher Weise die Negativität oder der absolute Unterschied an ihnen selbst. — Erst diese beiden Sätze vollenden das Ganze und dem Behaupten und Versichern des ersten muß mit unüberwindlicher Hartnäckigkeit das Festhalten an dem andern gegenübertreten; indem beide gleich Recht haben, haben beide gleich Unrecht, und ihr Unrecht besteht darin, solche abstracte Formen, wie dasselbe und nicht dasselbe, für etwas Wahres, Festes, Wirkliches zu nehmen und auf ihnen zu beruhen. Nicht das Eine oder das Andere hat Wahrheit, sondern eben ihre Bewegung; ... die Schwierigkeit, die in diesen Begriffen stattfindet, ist allein das Festhalten am: ist, und das Vergessen des Denkens, worin die Momente ebenso sind als nicht sind, — nur die Bewegung sind, die der Geist ist." — Genau das Gegenstück zu dieser Erläuterung über die Identität und Nichtidentität des Guten und Bösen, aus denen man trotz aller Umgewinntheiten, in denen sie sich bewegt, doch deutlich genug herauslesen kann, was Hegel will, bildet §. 345 der Rechtsphilosophie. Dieser sagt mit dürren Worten, daß, wo die Dialektik des Staates in die Weltgeschichte übergeht, alle vorher geführten hohen Reden von den „sittlichen Mächten", in denen sich der objective Geist in der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate manifestirt, in den gemeinsamen Abgrund eines sittlichen Indifferentismus hinabfallen. „Gerechtigkeit und Tugend, Unrecht, Gewalt und Laster, Talente und ihre Thaten, die kleinen und die großen Leidenschaften, Schuld und Unschuld, Herrlichkeit des individuellen und des Volkslebens, Selbstständigkeit, Glück und Unglück des Staates und der Einzelnen haben in der Sphäre der bewußten Wirklichkeit ihre bestimmte Bedeutung und Werth und finden darin ihr Urtheil und ihre jedoch unvollkommene Ge-

rechtigkeit. Die Weltgeschichte fällt außer diesen Gesichtspunkten; in ihr erhält dasjenige nothwendige Moment der Idee des Weltgeistes, welches gegenwärtig seine Stufe ist, sein absolutes Recht und das darin lebende Volk und dessen Thaten erhalten ihre Vollführung und Glück und Ruhm." — Das heißt: von Recht und Unrecht, Tugend und Laster, Schuld und Unschuld zu sprechen, hat einen Sinn in den beschränkten Sphären des individuellen, allenfalls auch noch des Volks- und Staatslebens; auf dem Gebiete dessen aber, was man gewöhnlich die Weltgeschichte nennt, obwohl es nichts als ein kleines Fragment der Geschichte des Menschengeschlechts ist, bedeuten jene Unterschiede nichts mehr; in ihr kommt der Weltgeist allemal zu seinem absoluten Rechte. Die Weite des Umfangs, den diese hinter die Größe der Geschichte sich verschanzende Gesinnungslosigkeit einer aufgeblasenen theoretischen Speculation in Anspruch nimmt, macht das Pathos, mit welchem der sittliche Indifferentismus hier auftritt, weder weiser*), noch besser als es ist; die Weisheit, mit der es sich, wie Spinoza, auf das Recht des Stärkeren beruft, verliert nicht etwa nur für das sittliche Gefühl, sondern für das sittliche Urtheil, für das Denken der Ideen um so mehr jeden blendenden Schein, je schärfer man sie ins Auge faßt. Hegel's Ethik nähert sich wirklich dem Ideal, welches Schleiermacher für sie aufstellt; seine Ethik liegt vollkommen in den Grenzen der Physik und der Geschichte eingeschlossen, und macht eben dadurch, daß sie sich so wenig wie möglich von dem historischen Styl entfernt, die Verkehrtheit sichtbar, die jener Forderung zu Grunde liegt.

Die praktischen Folgen eines solchen Indifferentismus würden nicht ausbleiben können, wenn man mit dieser Lehre nicht blos in Büchern, sondern im Leben Ernst zu machen unternähme. Wenn es keine wahre Selbstständigkeit des Individuellen giebt, sondern jede natürliche oder geistige Individualität nur eine Schaumblase ist, die auf dem wogenden Meere des allgemeinen Geistes entsteht, um wieder zu zerplatzen und in die Iden-

*) Der Volksverstand spricht die Moral, mit der sich jene Worte breit machen, einfacher in dem Sprichworte aus: kleine Diebe hängt man, große läßt man laufen.

tität mit dem Allgemeinen zurückgenommen zu werden, so steht es auch mit der bestimmten Bedeutung, welche Tugend und Laster u. s. w. in der Sphäre der bewußten Wirklichkeit haben sollen, schlecht; vielmehr gehört diese Bedeutung selbst nur der „schlechten Vorstellung" an. Das Individuum, was es auch wolle und thue, will und handelt doch nur als Moment des Weltgeistes; und seine Thaten, die allemal „zu demjenigen Momente der Idee des Weltgeistes gehören, die gegenwärtig seine Stufe ist", finden eben darin „ihr absolutes Recht." Es kommt dann lediglich auf den Standpunkt der Reflexion, auf die Höhe der speculativen Dialektik an, von welcher herab der Einzelne sein Thun ansieht, um sich in jedem Falle gerechtfertigt zu finden, und in der Einsicht, daß das Gute und das Böse im tiefsten Grunde ebenso sehr dasselbe als nicht dasselbe sind, und daß die Bewegung, das Uebergehen des einen in das andere auch ohne Weiteres die Versöhnung zwischen beiden sei, sich diese Absolution auch selbst zu ertheilen. Wollte Hegel, daß der Ernst der sittlichen Ueberlegung nicht untergehen soll in dem dialektischen Spiele halbausgebildeter Gedanken, so mußte er darauf rechnen, daß man die Consequenzen des absoluten Wissens, der wahren Wissenschaft nicht ausdenke; eine Voraussetzung, die freilich den Widerspruch zwischen der Forderung, sich bis zu dem absoluten Wissen zu erheben und doch für die bestimmten Sphären des endlichen Daseins und Wirkens die praktische Bedeutung dieses Wissens zu ignoriren, einschließen würde.

Das unwillige Herzklopfen des sittlichen Menschen müßte sich indessen bescheiden, einen Irrthum aufzugeben, der vor der Wahrheit nicht bestehen kann, wenn jener Stufengang der dialektischen Selbstbewegung des absoluten Geistes, der sich vom Nichts herauf arbeitet, sammt seinen, den Begriff und die selbstständige Bedeutung der ethischen Ideen aufhebenden Folgen wirklich als der Ausdruck des wahren Wissens anerkannt werden müßte. Aber sowie der Hegelianismus alle durch Fichte und Schelling gäng und gäbe gewordenen Irrthümer und Prätensionen ohne Weiteres als ausgemachte Wahrheiten angenommen und auf ihnen als seinem eigentlichen Fundamente fortgebaut hat, so ist auch seine ganze Methode, die ihm sein eigenthümliches Gepräge giebt, nichts als ein Machtspruch, der inmitten jener ererbten Irrthümer und

Prätensionen den Schein einer wissenschaftlichen Berechtigung und Form erzwingen soll. Eine Methode, die in dem Widersinn den eigentlichen Ausdruck des speculativen Wissens findet*), läßt schlechterdings keine Widerlegung zu; aber sie bedarf auch keiner — denn sie widerlegt sich selbst. Indessen selbst wenn man den allgemeinen Gedanken dieser Methode zugeben müßte, so würde immer noch die Frage übrig bleiben, ob sich das System als solches auch durch die Methode und, weil hier die Methode geradezu die Sache selbst sein soll, ausschließend durch sie entwickelt, eine Frage, deren Beantwortung, weil das hegel'sche System losgelöst von der Methode ganz und gar nichts ist, als ein Haufen zusammengerafften Behauptungen, über die Haltbarkeit desselben geradezu entscheidet. Wie sehr nun in dem ganzen Verlaufe des Systems, statt der angeblichen Entwickelung lediglich durch die immanente Dialektik des Begriffs bald ein versteckter Empirismus, der die scheinbare Bewegung des Begriffs, die nicht in ihm selbst liegt, sammt den höheren Gestalten, zu denen er sich emporarbeitet, von außen hineinträgt, bald eine wahrhaft schlechte Reflexion ihr Wesen treibt, welche eben nicht in den Begriff sich vertieft, sondern unter den zwar möglichen, aber nicht nothwendigen Beziehungen desselben herumfährt, um dann diese Beziehungen widerrechtlich in den Begriff selbst hineinzulegen und dadurch den Schein der immanenten Negativität zu erzeugen, wird Jeder bemerken, der die strengen Forderungen der Methode mit der Art vergleicht, wie sich das System angeblich durch diese Methode gestaltet**). Man nehme der hegel'schen Dia-

*) „Das speculative Denken besteht nur darin, daß das Denken den Widerspruch und in ihm sich festhält." Hegel Werke Bd. IV. S. 69. Stellen dieser Art, deren noch mehrere angeführt werden könnten, und die nur ein kurzer bezeichnender Ausdruck für den ganzen Geist des Systems sind, darf man denen entgegenhalten, die immerfort versichern, es sei eine falsche Auffassung, wenn man sage, Hegel mache die Absurdität zum Ausdruck des Wissens.

**) Nach dem was, früherer Widerlegungen nicht zu gedenken, Trendelenburg in seinen „Logischen Untersuchungen" Bd. I. S. 23–100 und Exner in seiner Kritik der Psychologie der hegel'schen Schule über diesen Gegenstand gesagt haben, verlohnt es sich kaum der Mühe, darüber weitläuftig zu werden. Nur wenige Stellen mögen von Trendelenburg hier noch entlehnt werden.

lektik die Thatsache der Veränderung, die sich unabhängig von aller Speculation aufdringt, man nehme ihr das Schauspiel eines höchst mannigfaltigen und verschiedenartigen Werdens in der Natur und der Menschenwelt, und man nehme ihr überdies die mannigfaltigen Begriffe, durch welche eine im Laufe von ein paar Jahrtausenden höchst allmählig entstandene und fortgeerbte Gedankenbildung die Classen dieser Erscheinungen zu bezeichnen gelernt hat, so findet man sich mit der angeblichen Voraussetzungslosigkeit der Methode, dem caput mortuum der Abstraction, welches sie das „reine Sein" nennt, gegenüber in ein so vollkommenes Nichts versetzt, daß für eine bestimmte Gedankenentwickelung in diesem absolut leeren Raume des sogenannten reinen Denkens auch nicht der geringste Anhaltepunkt vorhanden ist. Um das hegel'sche System als Wissenschaft zu rechtfertigen, würde es nämlich keineswegs genügen, daß die gegebenen Erscheinungen

---

„Es giebt für die Dialektik des reinen Gedankens ein unvermeidliches Dilemma. Entweder ist die Verneinung, durch welche sie allein den Fortschritt des zweiten und dritten Moments vermittelt, die reine logische Verneinung (A, nicht — A), so kann sie weder im zweiten Moment etwas in sich bestimmtes erzeugen, noch im dritten Moment eine Vereinigung zugeben. Oder sie ist der reale Gegensatz, dann ist sie wiederum nicht auf logischem Wege zu erreichen und die Dialektik ist nicht Dialektik des reinen Denkens. Wer daher dem sogenannten negativen Moment der Dialektik schärfer ins Auge sieht, wird in den meisten Fällen der Anwendung etwas Vieldeutiges entdecken." (S. 44.) „Das Ansichsein, das Andersein und das Fürsichsein sind der wiederkehrende Typus der ganzen Dialektik. Sie sollen die immanente Bewegung der Dinge und Begriffe sein und sind doch nur äußerlich aus bloßen Beziehungen der über den Dingen (und Begriffen) schwebenden Vergleichung, also nur aus den sogenannten und sonst geschmäheten Reflexionsbegriffen gewonnen." (S. 46—48.) „Der immanente Zusammenhang des Systems ist vielmehr die fortgehende Unterbrechung, die eingeborne Discontinuität. Denn was aus sich entstehen soll, ist aus Anderem geborgt. Allenthalben wird die Wahrnehmung vorweggenommen und die autochthonischen Begriffe des reinen Denkens sind nur verdünnte und geschmächte Anschauungen. — Eine Methode, die an solchen Gebrechen leidet, überzeugt nicht mehr und nicht minder, als jede Vorstellungsreihe der Phantasie, in die man sich einspinnt. Je länger man das Gewebe gewebt hat, desto weniger unterscheidet man das eigne Gebilde und die allgemeine Wahrheit." (S. 95.) Noch viel stärker drückt sich Erner aus, gestützt auf die zahlreichen Belege eines ganz willkührlichen Verfahrens, welche seine Schrift in reicher Auswahl enthält.

der Natur und der Geschichte sich aus dem Gesichtspunkte der Formel der Methode betrachten lassen, was mit Hülfe schwankender Analogien deshalb bisweilen mit einem Schein von Wahrheit geschehen kann, weil alle gegebenen Erscheinungen mehr oder weniger der Veränderlichkeit unterliegen, und jede Veränderung das veränderte Ding in einem Gegensatze mit sich selbst zeigt; sondern es kommt darauf an, daß die Gesammtheit dieser Erscheinungen als eine durch die immanente Dialektik des Begriffs nothwendig so und nicht anders vermittelte Manifestation des Begriffs erzeugt und lediglich aus dem Begriffe erkannt, d. h. im strengsten Sinne wissenschaftlich abgeleitet wird; und statt dieser Ableitung bietet die hegel'sche Dialektik eben nichts als die Taschenspielerei eines sich vor sich selbst versteckenden Empirismus dar.

Was also die Berufung auf die Nothwendigkeit der Gedankenbewegung anlangt, die unter Andern auch zu der dialektischen Aufhebung des Guten und Bösen und somit zu dem Untergange der ethischen Beurtheilung in ein höheres Wissen führe, für welches sie weiter keine Bedeutung habe, so ist sie nicht nur an sich, sondern auch mit besonderer Rücksicht auf die Art, wie sie sich in der Ausführung des Systems bethätigt, kraftlos, und die Ethik findet dieser Dialektik gegenüber das Feld ihrer Aufgaben ganz frei und unberührt. Es hat daher höchstens ein historisch-kritisches, aber kein wissenschaftliches Interesse, den Künsten nachzugehen, durch welche es der dialektischen Methode gelingt, die sittlichen Begriffe auf den verschiedenen Stufen ihrer Entwickelung dergestalt zu verwirren, daß sie zuletzt in die Identität mit dem Nichtsittlichen zusammenfallen. Nur beispielsweise mag zu dem schon früher Bemerkten (S. 134) noch Einiges hinzugefügt werden, um zu zeigen, wie das wesentliche Hülfsmittel, durch welches Hegel den Schein einer dialektischen Fortbewegung in diesem Gebiete erzeugt, darin besteht, daß er die Ideen als solche niemals aus den störenden und verdunkelnden Umgebungen, in welchen sie sich in dem sittlichen Bewußtsein finden, heraushebt, sondern sittliche Bestimmungen entweder nur einseitig hinstellt, um sie in dieser Einseitigkeit zu Grunde gehen zu lassen, oder etwas in sie hineinlegt, was eben keinen sittlichen Werth hat.

Eines der deutlichsten und zugleich wichtigsten Beispiele für

das letztere Verfahren iſt die Art, wie der Standpunkt „der moraliſchen Weltanſchauung" in der Phänomenologie (S. 453) entwickelt und widerlegt wird, um dann in die „Verſtellung und die Heuchelei" umzuſchlagen. Die Bedeutung dieſes Standpunktes iſt weſentlich die der kant'ſchen Moral, des kategoriſchen Imperativs. Hegel ſchildert dieſen Standpunkt ſo: „das Selbſtbewußtſein weiß die Pflicht als das abſolute Weſen; es iſt nur durch ſie gebunden und dieſe Subſtanz iſt ſein eigenes reines Bewußtſein, die Pflicht kann nicht die Form eines Fremden für es enthalten. So aber in ſich ſelbſt beſchloſſen iſt das Selbſtbewußtſein noch nicht als Bewußtſein geſetzt und betrachtet." Deshalb habe es in ſeinem Begriffe die Beziehung auf ein Andersſein, eine Wirklichkeit, die für das moraliſche Selbſtbewußtſein zwar bedeutungslos, aber gegen daſſelbe frei und ſelbſtſtändig ſei, „auf eine Natur überhaupt, deren Geſetze wie ihr Thun ihr ſelbſt angehören, als einem Weſen, das unbekümmert um dies moraliſche Selbſtbewußtſein iſt, wie dieſes um ſie". In dieſer Beziehung des moraliſchen An- und Fürſichſeins liege eben ſowohl die völlige Gleichgültigkeit und eigne Selbſtſtändigkeit der Natur und der moraliſchen Zwecke und Thätigkeit gegen einander, als das Bewußtſein der alleinigen Weſenheit der Pflicht und der völligen Unſelbſtſtändigkeit und Unweſenheit der Natur." Hier trägt Hegel in das moraliſche Bewußtſein ſchon einen Widerſpruch hinein, der durchaus nicht in ihm zu liegen braucht; denn die Ueberzeugung von der abſoluten Gültigkeit der Pflicht hat nicht das Geringſte mit der Setzung oder Aufhebung der Realität der Natur zu thun, und doch iſt es nur dieſe Vermengung der moraliſchen Geltung des Geſetzes und der Frage nach der Realität der Natur, worauf der innere Widerſpruch der moraliſchen Weltanſchauung beruhen ſoll. Unmittelbar darauf fährt Hegel fort (S. 454): das überhaupt zuerſt vorausgeſetzte moraliſche Bewußtſein erfahre, daß die Natur, ihrerſeits ebenfalls frei, unbekümmert darum ſei, ihm das Bewußtſein der Einheit ſeiner Wirklichkeit mit der ihrigen zu geben; es vielmehr vielleicht glücklich werden laſſe, vielleicht auch nicht. Nun könne aber das moraliſche Bewußtſein auf die Glückſeligkeit nicht Verzicht thun, alſo werde die Harmonie der Moralität und der Glückſeligkeit poſtulirt; es werde ferner ein anderes Bewußtſein poſtulirt,

ein Herr und Beherrscher der Welt, der die Harmonie der Moralität und Glückseligkeit hervorbringt und zugleich die Pflichten als viele heilige (S. 459); endlich werde diese Einheit der Pflicht und der Wirklichkeit als die vollendete Moralität, als ein Jenseits seiner Wirklichkeit, aber doch als etwas, was wirklich sein soll, gesetzt (S. 463). Die moralische Weltanschauung sei daher ein ganzes Nest gedankenloser Widersprüche. Das Bewußtsein setze in ihm ein Moment fest, und gehe von da unmittelbar zum andern über und hebe das erste auf; wie es aber nun dies zweite aufgestellt habe, verstelle es auch dasselbe wieder und mache vielmehr das Gegentheil zum Wesen. Zugleich sei es sich seines Widerspruchs und Verstellens auch bewußt, und bekenne damit, daß es ihm in der That mit keinem der Momente Ernst sei (S. 464). Es sei ihm, wie nun S. 465 fg. weiter ausgeführt wird, weder mit dem Postuliren Ernst, noch sei es ihm mit der Moralität überhaupt Ernst, weil, wenn das Postulat der Harmonie zwischen Moralität und Wirklichkeit durch das sittliche Handeln erfüllt wäre, dann das Ziel des Handelns wegfiele; und eben deshalb, „weil das moralische Handeln der absolute Zweck ist, sei der absolute Zweck, daß das moralische Handeln gar nicht vorhanden sei" (S. 467). — Diese ganze Dialektik nun, durch welche angeblich mit immanenter Nothwendigkeit der Standpunkt der moralischen Weltanschauung in den der Verstellung und Heuchelei verkehrt wird, beruht ganz einfach auf der Willkühr, mit welcher Hegel die Art, in welcher Kant an das Bewußtsein des Sittengesetzes seine Postulate knüpfte, mißdeutet. Denn Hegel macht das Verlangen nach Glückseligkeit geradezu zum Inhalte des moralischen Bewußtseins*); eine Mißdeutung, gegen welche Kant zu protestiren volles Recht gehabt haben würde. Dieser

*) Vgl. die Parallelstelle aus der Rechtsphilos. §. 133 fg: „das Gute hat zunächst nur die Bestimmung der allgemeinen abstracten Wesentlichkeit, der Pflicht, die Pflicht soll um der Pflicht willen gethan werden. Weil aber das Abstractum der Pflicht noch keinen besondern Inhalt und Zweck des Handelns enthält, so entsteht die Frage, was ist Pflicht? Für diese Bestimmung ist zunächst noch nichts vorhanden als dies: Recht zu thun und für das Wohl, sein eigenes Wohl und das Wohl Anderer zu sorgen." Einen solchen pflichtmäßigen Egoismus als den wahren Inhalt des Pflichtbegriffs Kant unterzuschieben, ist einfach eine Unredlichkeit.

bleibt nämlich auch da, wo er von der Verknüpfung jener Postulate mit dem kategorischen Imperative spricht, fest dabei stehen: „daß man die Moral an sich niemals als Glückseligkeitslehre behandeln müsse. Wenn sie aber vollständig vorgetragen worden, alsdann allererst könne, nachdem der sich auf ein Gesetz gründende moralische Wunsch, das höchste Gut zu befördern, der vorher keiner eigennützigen Seele aufsteigen konnte, erweckt und ihm zu Behuf der Schritt zur Religion geschehen sei, diese Sittenlehre auch Glückseligkeitslehre gewannt werden, weil die Hoffnung dazu nur mit der Religion allererst anhebt"*). Aber zu sagen, es sei dem moralischen Bewußtsein nicht Ernst mit dem Handeln, weil es ihm nicht Ernst sei mit dem Postuliren; und umgekehrt, heißt ihm eine Gesinnung unterlegen, die, wo sie wirklich vorhanden wäre, ihm eben das Prädicat des moralischen Bewußtseins rauben würde. Uebrigens mag man die Art, wie Kant die Postulate an das Gesetz knüpft, immerhin schwach und unhaltbar finden; daraus folgt selbst für Kant nicht die Nichtigkeit des Gesetzes; dieses steht fest ganz unabhängig von jenen Postulaten; und beides dergestalt in einander zu wirren, daß das Gesetz zugleich mit dem Postuliren fällt, ist ein der Sache ganz unwürdiger Kunstgriff.

Für das andere Verfahren, sittliche Bestimmungen nur einseitig auszusprechen, um sie an dieser Einseitigkeit zu Grunde gehen zu lassen, ist die Unterscheidung der Sphären des Rechtes, der Moralität und der Sittlichkeit, auf welcher der ganze Bau der Rechtsphilosophie beruht, der allgemeinste Beleg. Die Sphäre des Rechtes ist bei Hegel die des unmittelbaren, abstracten Willens, die der Moralität die des in sich reflectirten, als subjective Einzelnheit gegen das Allgemeine bestimmten Willens, die der Sittlichkeit endlich die der Einheit und Wahrheit dieser beiden abstracten Momente, die Idee des Guten realisirt in dem in sich reflectirten Willen und in äußerlicher Welt**). Die erste Sphäre nun enthält an sich gar nichts Sittliches; denn der „abstracte Begriff der Idee des Willens, der freie Wille, der den freien

*) Kr. d. pr. Vern. S. 259.

**) Rechtsphilos. S. 68. Vgl. S. 105. 210.

Willen will"*) kann eben sowohl den guten als den schlechten Willen bedeuten und die Bestimmung: „dies, daß ein Dasein überhaupt, Dasein des freien Willens ist, ist das Recht"**) ist nur der Wiederhall des Fichtianismus, der es über der Sorge für das Wollen selbst eben zu keiner wahren Bestimmung über den Werth des Wollens brachte (s. oben S. 70 fg.). Was also in diesem ganzen Abschnitte über das Eigenthum, den Vertrag, das Unrecht und das Verbrechen gesagt wird, muß, so weit es wirklich eine sittliche und näher eine rechtliche Bedeutung hat, auf andern Gründen beruhen, als auf dem bloßen Dasein eines freien Willens, der zu seinem Dasein nicht blos äußerer Sachen, sondern auch anderer Willen bedarf, mit welchen er in Vertragsverhältnisse tritt***). Der Uebergang vom Vertrage zum Unrecht wird §. 81 so gemacht: „im Verhältnisse unmittelbarer Personen zu einander überhaupt ist ihr Wille, ebenso sehr wie an sich identisch und im Verhältniß von ihnen gemeinsam gesetzt, so auch ein besonderer. Es ist, weil sie unmittelbare Personen sind, zufällig, ob ihr besonderer Wille mit dem an sich seienden Willen übereinstimmend sei. Als besonderer für sich vom allgemeinen verschieden, tritt er in die Willkühr und Zufälligkeit der Einsicht und des Wollens gegen das auf, was an sich Recht ist, — das Unrecht", d. h. wie S. 126 hinzugesetzt wird: „im Vertrage behalten die Uebereinkommenden noch ihren besondern Willen, der Vertrag ist also aus der Stufe der Willkühr noch nicht heraus, und bleibt somit dem Unrecht preisgegeben". Das heißt mit einfachen Worten: es ist möglich, daß gewisse Verträge (wie etwa die sogen. pacta turpia u. s. w.) in eine Collision mit anderweitigen rechtlichen oder sittlichen Bestimmungen gerathen; daß aber diese durch eine hier ganz äußerliche Re-

*) Rechtsphilos. S. 62.

**) Ebendas. S. 63.

***) Ebendas. S. 113. Daß die Verweisung von §. 71 auf §. 48, wo auch schon „von Andern" einfach die Rede war, keine Deduction des dialektischen Fortschrittes von einem zu mehreren Willen ist, liegt am Tage. Die mehreren Willen werden einfach empirisch anerkannt, was ganz in der Ordnung ist, aber nur nicht zu der Alles aus sich selbst erzeugenden dialektischen Methode paßt. Fichte verfuhr in diesem Punkte viel sorgfältiger.

flexion an den Begriff des Rechtes herangebrachte Möglichkeit den Beweis enthalten soll, daß die ganze Sphäre des Vertrages, nothwendig in das Unrecht umschlage*), ist eine Erschleichung, wie sie der immanenten Dialektik des Begriffs fortwährend begegnet. Vielmehr macht jene allerdings vorhandene Möglichkeit höchstens darauf aufmerksam**), daß nicht nur die Idee des Rechts, statt in „abstracter Allgemeinheit", vielmehr mit Rücksicht auf die bestimmten Willensverhältnisse, welche durch sie beurtheilt werden, sondern auch die Beziehung dieser Idee auf die übrigen sittlichen Grundverhältnisse entwickelt sein müssen, ehe von einer Bestimmung über concrete Fälle, Verträge von besonderem Inhalte und dergleichen gründlich gesprochen werden kann.

Ganz etwas Aehnliches geschieht bei dem Uebergange von der Sphäre des Rechts zu der der Moralität. Das Unrecht steigert sich zum Verbrechen und in dessen Gefolge treten Zwang und Strafe, als Aufhebung des Verbrechens, auf. Aber „das Aufheben des Verbrechens ist in dieser Sphäre der Unmittelbarkeit des Rechtes zunächst Rache, dem Inhalte nach gerecht, sofern sie Wiedervergeltung ist. Aber der Form nach ist sie die Handlung eines subjectiven Willens, der in jede geschehene Verletzung seine Unendlichkeit legen kann und dessen Gerechtigkeit daher überhaupt zufällig ist. Die Rache wird hierdurch eine neue Verletzung. Die Forderung, daß dieser Widerspruch aufgelöst sei, ist die Forderung einer vom subjectiven Interesse und Gestalt, so wie von der Zufälligkeit der Macht befreiten, so nicht rächenden, sondern strafenden Gerechtigkeit. Darin liegt zunächst die Forderung eines Willens, der als besonderer, subjectiver Wille das Allgemeine als solches wolle. Dieser Begriff der Mo-

*) Die S. 127 ausgesprochene Bestimmung: erst durch das Verschwinden des Unrechts erhalte das Recht die Bestimmung eines Festen und Geltenden, ist, da vom Unrecht vernünftigerweise erst dann die Rede sein kann, wenn das Recht als Festes und Geltendes schon bekannt und anerkannt ist, wenigstens für die hegel'sche Dialektik charakteristisch, da das, was sie das Wesen nennt, etwas so wesenloses ist, daß es erst an dem, was es nicht ist, zum Wesen wird.

**) Und das ist für das praktische Leben allerdings sehr wichtig.

rälität aber ist nicht ein Gefordertes, sondern in der Bewegung selbst hervorgegangen" *). Auch hier wird der ganze Widerspruch zwischen der Nothwendigkeit der Strafe und der Art und Weise derselben, die als bloße Rache in „jede Verletzung die Unendlichkeit des verletzten subjectiven Willens legen kann", gar nicht zum Vorschein kommen, wenn man die Idee der Vergeltung etwas gewissenhafter entwickelt, als es bei Hegel geschieht. Die Vergeltung enthält dann sogleich das Maaß des vergeltenden Uebels in ihrem Begriffe, und von der barbarischen Befugniß, „in jede Verletzung die Unendlichkeit des subjectiven Willens zu legen", kann gar keine Rede sein. Die dialektische Schlinge liegt also auch hier nur in der Unvollständigkeit des beliebig hingestellten Begriffs der Vergeltung. Jedoch davon abgesehen, fehlt immer noch die Angemessenheit des Abgeleiteten an das Motiv der Ableitung. Die Gerechtigkeit soll nicht rächen, sondern strafen, und zwar nicht, wie bei Hegel, um einer dialektischen Verwickelung willen, sondern um der Idee der Vergeltung zu genügen. So lange aber die Vergeltung dem subjectiven Willen anheimgestellt bleibt, ist auch die Gefahr der bloßen Rache vorhanden. Folglich, würde das Resultat lauten, liegt darin die Forderung eines von subjectiven Rücksichten, dem Parteiinteresse der Leidenschaft u. s. w. gar nicht, sondern lediglich von der Idee bestimmten Willens. Und auf diese Weise würde man zwar nicht auf dem Wege eines dialektischen Umschlagens in das Gegentheil, sondern durch eine in der Idee geforderte Bestimmung der für ihre Realisirung nothwendigen Bedingungen in die Nähe desjenigen Gebiets geführt werden, welches Hegel durch den Begriff der Sittlichkeit bezeichnet. Hegel braucht aber einen Uebergang, der erst in das Gebiet dessen führe, was er Moralität nennt; er behält also die Subjectivität des Willens als das wesentliche Moment bei und läßt diesen Willen „das Allgemeine, als solches" wollen. Das „Allgemeine als solches" ist nun glücklicherweise ein so unbestimmter und leerer Begriff, daß dieser angeblich das Allgemeine als solches wollende subjective Wille (der die Sphäre der Moralität bezeichnet,) in seiner eigenen dialektischen Entwickelung in diese seine Subjectivität sich immer tiefer hineinarbeitet und zuletzt mit der Heuchelei

*) Rechtsphilos. §. 102, 103. S. 144 fg.

und der Ironie, als der Eitelkeit alles sittlichen Inhaltes der Rechte, Pflichten, Gesetze*) u. s. w., mit der alles ethischen Gehaltes ledigen, sich selbst als das Absolute behauptenden Subjectivität, endet, einem dialektischen Resultate, welches Hegel selbst durch Beziehung auf die Moral der Jesuiten erläutert**). Das Wahre an diesem ganzen Standpunkte der Moralität ist wiederum, daß die Idee der innern Freiheit, die Uebereinstimmung des eigenen Wollens mit der eigenen Ueberzeugung zwar nicht ausdrücklich aufgestellt und entwickelt, aber, wie bei Kant und Fichte, stillschweigend vorausgesetzt wird. Weil nun diese Idee das sittliche Gebiet zwar wesentlich mitbestimmt, aber nicht ausschließend beherrscht, so kann, wo weder diese Idee rein an sich (denn die Rücksicht auf das eigene Wohl, die bei Hegel in der Sphäre der Moralität eine nicht unbedeutende Rolle spielt***), ist überhaupt gar nichts Ethisches), noch in ihrer sittlich nothwendigen Beziehung auf die übrigen Ideen dargelegt wird, der dialektische Schein einer Verflüchtigung ihrer Bedeutung mit leichter Mühe erreicht werden.

Was endlich den Uebergang von der Moralität zur Sittlichkeit, als der höchsten Stufe des objectiven Geistes anlangt, so sinkt er näher betrachtet zu einem bloßen Spiele mit Worten herab. „Für das Gute, heißt es (Rechtsphilos. §. 141. S. 207), als das substantielle Allgemeine der Freiheit, aber noch Abstracte, sind eben so sehr Bestimmungen überhaupt und das Princip derselben, aber als mit ihm identisch, gefordert, wie für das Gewissen das nur abstracte Princip des Bestimmens, die Allgemeinheit und Objectivität seiner Bestimmungen gefordert ist. Beide, jedes so für sich zur Totalität gesteigert, werden zum Bestimmungslosen, das bestimmt sein soll. Aber die Integration beider relativen Totalitäten zur absoluten Identität ist schon an sich vollbracht, indem eben diese für sich in ihrer Eitelkeit verschwebende Subjectivität der reinen Gewißheit seiner selbst identisch ist mit der abstracten Allgemeinheit des Guten; die, somit concrete Identität des Guten und des subjectiven Willens, die Wahr-

*) Rechtsphilos. §. 138 fg.

**) Ebendas. §. 140. S. 188—207.

***) Ebendas. §. 119—128, besond. S. 165.

heit derſelben iſt die Sittlichkeit"*). Wenn es nämlich an dieſer Stelle zu dem ausdrücklichen Geſtändniſſe kommt, daß die beiden Sphären des Rechts und der Moralität, oder „des Guten ohne Subjectivität und Beſtimmung, und der Subjectivität ohne das Anſichſeiende" einſeitig ſind, ſo liegt ſchon darin die Erinnerung, daß dieſe Einſeitigkeit von vorn herein hätte vermieden werden ſollen, was für die Ethik, wo es ſich um eine vollſtändige Conſtruction der Ideen als der Principien für alle beſonderen Beſtimmungen handelt (S. 38 fg.), eben ſowohl möglich als nothwendig iſt. Aber ſchlimmer noch iſt es, daß die Sphäre des Rechtes auf einem Begriffe oder vielmehr auf einer Thatſache, dem Daſein des freien Willens beruht, die an ſich die Würde einer ethiſchen Idee nicht in Anſpruch nehmen kann, und daß die Sphäre der Moralität, um ſich „als Totalität zu conſtituiren", ſich zur vollkommenen Inhaltsloſigkeit verflüchtigt hat; und deshalb iſt es eben nichts als ein leeres Wort, wenn verſichert wird, daß „die Integration beider relativen Totalitäten zur abſoluten Identität ſchon an ſich vollbracht ſei, indem eben dieſe für ſich in ihrer Eitelkeit verſchwebende Subjectivität der reinen Gewißheit ſeiner ſelbſt identiſch ſei mit der abſtracten Allgemeinheit des Guten." Denn geſetzt, man müßte dieſe Identität zugeben, ſo würde es nicht im mindeſten klar werden, wie in der Identität zweier an ſich ſittlich gehaltloſen Gebiete die wahre Fülle der Sittlichkeit liegen könne. Das ganze Spiel der ſich gegenſeitig erfüllenden Negationen bekommt auch hier nur einen Sinn durch andere von dieſer Dialektik ſtillſchweigend vorausgeſetzte Beſtimmungen. Das Motiv des Fortſchritts liegt in dem Bedürfniß, ſowohl der Idee des Rechts als der der inneren Freiheit, welche die Sphäre der Moralität beherrſcht, im Zuſammenhange mit der Geſammtheit aller andern ethiſchen Beſtimmungen einen Inhalt, und durch die Beziehung auf die wirklichen Verhältniſſe des Lebens einen Boden der Anwendung zu verſchaffen. Denn daß für die Sphäre der Sittlichkeit die geſellſchaftliche Bedeutung der Ideen die ſtillſchweigende Vorausſetzung iſt, verräth ſich ſchon durch die drei Momente, in welchen ſie ſich realiſiren ſoll, die Familie, die bürger-

*) Rechtsphiloſ. §. 141. S. 207.

gerliche Gesellschaft und der Staat. Nur findet Hegel, wie in ähnlicher Weise Schleiermacher, die vollkommenen Gestalten des Sittlichen schon darin, daß sich der Wille überhaupt als allgemeiner, als Gesammtwille darstellt, während vielmehr der allgemeine Wille ebenso wie der besondere und individuelle, einer Beurtheilung nach den Ideen unterliegt, und der Staat nur in größerem Maaßstabe und in vielseitigerer Verwebung des Wollens und Handelns denselben Anforderungen zu entsprechen hat, die jedem bewußten Wollen und Handeln gleichmäßig gelten. (Vgl. oben S. 126 Anm.) So sehr Hegel gegen alles Idealisiren im Gebiete der Staatslehre streitet, so schiebt er doch selbst unwillkührlich ein Musterbild des Staatslebens seiner Auffassung der historisch gegebenen Verhältnisse unter; die von seinem Standpunkte aus darin liegende Erschleichung wird aber verdeckt durch die Amphibolie in dem Begriffe des Allgemeinen, welches bei ihm eben sowohl das, was wirklich allgemein gilt, als das, was einen Anspruch hat, allgemein zu gelten, bedeutet. Das Mittel diese Amphibolie zu verschleiern ist ihm die Berufung auf die „Vernünftigkeit", die er jedoch nur „als die sich durchdringende Einheit der Allgemeinheit und der Einzelnheit", und näher mit Beziehung auf das Sittliche als „die Einheit der objectiven Freiheit, d. i. des allgemeinen substantiellen Willens, und der subjectiven Freiheit als des individuellen Wissens und Willens" definirt*). Diese Definition würde nur ganz nichtssagend sein, weil, wo wirklich ein allgemeiner Wille vorhanden ist, da die Identität des in dem allgemeinen eingeschlossenen individuellen Willens mit jenem sich ganz von selbst versteht, wenn ihr nicht eine Ahnung zu Grunde läge, daß nur solche Gedanken, Grundsätze u. s. w. vernünftige zu heißen verdienen, die von dem Wollen unabhängig sind und der „Rabulisterei der Willkühr" als etwas in sich selbst Geltung und Bestand habendes gegenübertreten; nur hilft es der Wissenschaft zu gar nichts, blos auf die Vernünftigkeit des Allgemeinen oder die Allgemeinheit des Vernünftigen zu pochen, sondern sie hat die vernünftigen Bestimmungen selbst in genau bestimmten Begriffen vorzulegen, um,

*) Rechtsphilos. S. 313.

nachdem sie gefunden und festgestellt sind, zu untersuchen, für welchen Umfang sie gelten.

Der Grund aller dieser Mängel, an denen die Ethik Hegel's leidet und welche zu verbessern Gewaltsprüche und Declamationen einer leeren Begeisterung ganz unfähig sind, liegt darin, daß Hegel, wie Fichte und Schleiermacher, auch für das Gebiet, auf welchem das Ethische für ihn eine, wenn auch nur untergeordnete und auf den höheren Standpunkten wieder verschwindende Bedeutung hat, nichts kennt als den Willen, sein Dasein und seine Gewalt, aber kein Urtheil über den Willen. „Das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb sich Dasein zu geben, die Freiheit des Willens ist als der Boden und Ausgangspunkt des Rechts" (und somit für ihn des Ethischen überhaupt) seine Substanz und Bestimmung*). — Die Triebe und Neigungen sind zunächst Inhalt des Willens und nur die Reflexion steht über denselben; aber diese Triebe werden selbst treibend, drängen einander und wollen alle befriedigt sein. Dieser Widerspruch, welcher die Willkühr ist, hat als Dialektik der Triebe und Neigungen die Erscheinung, daß sie sich gegenseitig stören, die Befriedigung des einen die Aufopferung des andern fordert u. s. w., und dies unterordnende und aufopfernde Bestimmen ist das zufällige Bestimmen der Willkühr, sie verfahre nun dabei mit berechnendem Verstande, bei welchem Triebe mehr Befriedigung zu gewinnen sei, oder nach welcher andern beliebigen Rücksicht**). In Ansehung der Beurtheilung der Triebe hat die Dialektik die Erscheinung, daß als immanent, somit positiv, die Bestimmungen des unmittelbaren Willens gut sind; insofern sie aber Naturbestimmungen, also der Freiheit und dem Begriffe des Geistes überhaupt entgegen und das Negative sind, sind sie böse und auszurotten. In dieser Forderung der Reinigung der Triebe liegt die allgemeine Vorstellung, daß sie von der Form ihrer unmittelbaren Naturbestimmtheit und von dem Subjectiven und Zufälligen des Inhalts befreit werden. Das Wahrhafte dieser unbestimmten Forderung ist, daß die Triebe als das vernünftige System der Willensbestimmungen seien. Diese auf

*) Rechtsphilos. §. 4. S. 34, 35.

**) Ebendas. §. 17. S. 53.

die Triebe sich beziehende Reflexion ist die, sie mit einander Gaugen der Befriedigung, der Glückseligkeit, vergleichende, dadurch in das Element einer formellen Allgemeinheit des rohen Stoffes sich erhebende, diesen auf äußerliche Weise von seiner Rohheit und Barbarei reinigende Bildung. Die Wahrheit aber dieser formellen, für sich unbestimmten und ihre Bestimmtheit an jenem Stoffe vorfindenden Allgemeinheit ist die sich selbst bestimmende Allgemeinheit, der Wille, die Freiheit. Indem er die Allgemeinheit, sich selbst, als die unendliche Form, zu seinem Inhalte, Gegenstande und Zwecke hat, ist er nicht nur der an sich, sondern ebenso der für sich freie Wille, — die wahrhafte Idee*). So ist der wahrhafte Wille, daß das, was er will, sein Inhalt, identisch mit ihm sei, daß also die Freiheit die Freiheit wolle"**). Diese Idee bestimmt sich nun zwar durch die immanente Dialektik dieses lediglich sich selbst wollenden Willens zu einer Reihe von Gestaltungen u. s. w., aber „dieser anfänglich abstracte Begriff wird nie aufgegeben, sondern er wird nur immer in sich reicher. Die früher nur an sich seienden Bestimmungen kommen dadurch zu ihrer freien Selbstständigkeit, so aber, daß der Begriff" (nämlich der des freien Willens) „die Seele bleibt, die Alles zusammenhält, und die nur durch ein immanentes Verfahren zu ihren eigenen immanenten Unterschieden gelangt"***); das heißt: der Wille, der Trieb sammt der Thätigkeit und Befriedigung desselben ist und bleibt, wie der Anfang, so das Ende dieser Ethik, sie kennt nichts als das Wollen, wobei das Fortschreiten von dem An sich zum Für sich, von der Bewußtlosigkeit zur Reflexion in sich und damit zum Bewußtsein, für den Werth dieses Wollens ebenso gleichgültig ist, als das Dasein des freien Willens überhaupt, dessen „Freiheit ebenso er selbst ist, wie die Schwere der Körper ist"****). Hegel steht mit

*) Rechtsphiloſ. §. 18—21, S. 54 fg.

**) Ebendaſ. S. 57. Vgl. §. 27. S. 62.

***) Ebendaſ. S. 67.

****) Ebendaſ. S. 34. Diese vollkommene Identität der Freiheit und des Wollens, die freilich den Begriff des freien Willens zu einer rein überflüssigen Tautologie macht, darf nicht übersehen werden, weil außerdem in dem Prädicate der Freiheit schon eine sittliche Werthbestimmung zu liegen scheinen könnte.

diesen Bestimmungen ganz und gar auf dem Standpunkte Fichte's, nur mit dem Unterschiede, daß in der angeblichen Entwicklung und Gestaltung des Willens sich bei ihm ein massenhafterer Empirismus geltend macht, als bei Fichte, weil er mit schwelleren Schritten als dieser auf den Staat hineilt, der mit seiner Macht für das unsichere Schwanken aller übrigen Bestimmungen der eigentliche Ruhepunkt dieser Ethik ist. Daß aber, was von vorn herein bloßer Wille, und keine Idee, kein Urtheil über den Werth, die Güte des Willens war, auch bloßer Wille bleibt, zeigt die Definition der Sittlichkeit*): „Die Sittlichkeit ist die Idee der Freiheit, als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewußtsein sein Wissen, Wollen und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit, so wie dieses an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und bewegenden Zweck hat, — der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit"; — eine Definition, die erst dann eine ethische Bedeutung bekommt, wenn man weiß, welcher Wille gut und welcher bös ist, außerdem aber nichts besagt, als das Heraustreten des Wollens, das Wirken desselben in einer objectiven Welt, sammt dem Bewußtsein dieses Wollens und Wirkens um des Wollens d. h. der Freiheit willen**).

Die historische Kritik bestätigt mithin, was aus der Natur der Sache für sich selbst klar ist, daß, auf welche Weise auch der Versuch gemacht wird, die Principien der ethischen Beurtheilung und der theoretischen Speculation in Eins zusammenzuschweißen, dadurch nicht nur der Inhalt der Ideen nicht erkannt wird, sondern auch die Bedeutung des Ethischen mehr oder weniger in Gefahr kommt, verkannt und bei Seite gelegt zu werden. Die

---

*) Rechtsphilos. §. 142. S. 210.

**) Mit dem hier Gesagten vergleiche man die mit besonderer Rücksicht auf die Rechtsidee geschriebene Recension Herbart's über Hegel's Rechtsphilosophie in dessen kleinen philos. Schr. Bd. III, S. 536. Auch die kurzen Bemerkungen Herbart's über den Bau der hegel'schen Ethik (Ebendas. S. 194 fg.) sind treffend.

theoretische Speculation kennt nichts als den Willen, seine Natur, seine Aeußerungen, seine Macht und seine Schwäche; und wo sie allein herrscht, begegnet es nur zu leicht, daß das Wollen mit dem Werthe des Wollens verwechselt wird. Kant kennt den Gegensatz zwischen theoretischer Erklärung und ethischer Beurtheilung noch in seiner vollen Entschiedenheit; der Fehler lag aber bei ihm an der Beschränkung des Ethischen auf den Pflichtbegriff, daher für ihn die beiden Begriffe der Natur und der Freiheit das specifische Merkmal für die Unterscheidung der Gebiete der theoretischen und der ethischen Untersuchungen wurden. Die Spätern faßten die Natur als das Product der Freiheit, die ihre eigene Nothwendigkeit ist, erst als des individuellen Ich, dann des allgemeinen, des Weltgeistes; nun gingen die einfachsten Grundgedanken der Ethik in der Untiefe dieses sich selbst gebärenden Absoluten als in der allgemeinen Nacht unter, in der, wie Hegel sagt, alle Kühe schwarz sind, und jeder Versuch, die Ethik auf ihrem eigenen Grund und Boden selbstständig aufzubauen, mußte sich den Hohn über die Bornirtheit des reflectirenden Verstandes, der das Entgegengesetzte und Disparate nicht zusammenbringen könne, gefallen lassen. Gleichwohl arbeiten die ethischen Ideen in diesen Systemen unerkannt fort, und ihre Inconsequenzen sind die Maulwurfshaufen, welche jene aufwerfen und welche die speculative Dialektik mit ihrem Dreizack wieder zu ebnen bemüht sein muß.

„Jedes System, bemerkt Herbart*), welches seinen praktischen Theil nicht ganz vom theoretischen sondert, hat verborgene Quellen, die der Urheber nicht selbst kennt, die aber bei der Prüfung müssen aufgedeckt werden. Jeder Denker, der diese Unabhängigkeit (der Principien beider Theile) nicht kennt, wird, sich selber unbewußt, von zweien Kräften getrieben, indem er zugleich erklären will und Vorschriften geben, zugleich das Wahre sucht und das Vortreffliche. Jedes System dieser Gattung hat eben deshalb eine doppelte Einseitigkeit, eine praktische und eine theoretische.“ Aber die Einseitigkeit kann bald auf der einen, bald auf der andern Seite überwiegend sein. Welcher Fall der der neueren Systeme ist, bedarf keiner Erläuterung; zum mindesten aber muß unter

*) Lehrb. z. Einl. in die Philos. 3te Aufl. S. 224.

einem solchen Verfahren, wenn nicht etwas Besseres in den Gemüthern der Menschen, die Präcision der wissenschaftlichen Untersuchung leiden. Soll der Ethik eine regelmäßige Entwickelung zu Theil werden, so muß sich die ganze Strenge der Untersuchung zuerst auf die Ideen, auf die Musterbilder des Wollens concentriren; diese Sorge, den Gedanken des Vortrefflichen rein und vollständig auszudenken, darf sich wohl den Vorwurf der Beschränktheit gefallen lassen, einen Vorwurf, der nicht zu wissen scheint, was es heißt, eine durch ihren eigenen Begriff bestimmte Aufgabe zuerst innerhalb ihrer eigenen Grenzen durcharbeiten, um dann zu ihren möglichen Beziehungen zu einem größeren Begriffssystem fortzugehen*).

Das Einzige beinahe, was einen Ersatz für die Zurücksetzung und Mißbildung, welche die Ethik in den neueren Systemen hat erleiden müssen, darbieten zu können scheint, ist das Bestreben, die Bedeutung des Ethischen über die engen Grenzen des Privatlebens, auf welchen sich die ältere Sittenlehre fast ausschließlich bewegte, hinaus, auf die gesellschaftlichen Verhältnisse des Lebens zu erweitern. Es muß hier die Frage dahingestellt bleiben, ob diese Erweiterung des ethischen Gesichtskreises nothwendig auf einem so großen Umwege und vermittelst so starker Verirrungen habe erreicht werden müssen, oder ob nicht der natürliche Gang der Untersuchung direct auf denselben Standpunkt hinleitet; die großen Fragen nach den Principien der gesellschaftlichen Ordnung und des Staatslebens nehmen in dem Gedankenkreise der neuern Philosophie einen größeren und angemesseneren Platz ein, als dies

*) „Man muß", sagt unter andern einmal Kant (Werke Bd. X. S. 71), indem er von der Nothwendigkeit spricht, heterogene Aufgaben von einander abzusondern, „man muß mir diese Weitläuftigkeit zu Gute halten, da ich so manches Unheil aus der Sorglosigkeit, die Grenzen der Wissenschaften in einander laufen zu lassen, in anderen Fällen erfahren habe; überdem hierbei völlig überzeugt worden bin, daß durch die bloße Scheidung des Ungleichartigen, welches man vorher im Gemenge genommen hatte, den Wissenschaften ein ganz neues Licht aufgehe, wobei zwar manche Armseligkeit aufgedeckt wird, die sich vorher unter fremdartigen Kenntnissen versteckten konnte, aber auch viele echte Quellen der Erkenntniß geöffnet werden, wo man sie gar nicht hätte vermuthen sollen."

früher der Fall war, was man die einseitige Beschränkung der Sittenlehre durch die Hinweisung auf das sogenannte Naturrecht ergänzen zu können glaubte. Diese Erweiterung des Gesichtskreises scheint zugleich einen Theil der Schuld auf sich nehmen zu müssen, daß die theoretische Speculation die Ethik überflügelt hat. Denn indem sich die Ethik auf dieses weite Meer menschlicher Verhältnisse hinauswagt, ergreifen sie die Naturgewalten und Naturgesetze der Ereignisse, sie findet sich mit ihrer Beurtheilung hineingezogen, oft fortgerissen von dem Zuge des Geschehens, und will sie nicht untergehen in diesem Strome, so muß sie die Quellen und die Gesetze dieses Geschehens *kennen*, um sie zu beherrschen. Und wirklich kann dann das Bedürfniß dieses theoretischen Wissens und der Eindruck der Gesetzmäßigkeit des Geschehens so groß und so stark werden, daß beides an die Stelle dessen tritt, wofür das Wissen jener Gesetzmäßigkeit nur das Mittel der Darstellung in der wirklichen Welt werden sollte. Was als leuchtender Stern über dem schäumenden Meere ruhig *feststeht*, scheint dem, der auf den unruhigen Wogen herumgeworfen wird, durch eine natürliche Täuschung selbst zu schwanken.

Wie unnachlaßlich also auch zuerst die Lösung der Fundamentalaufgabe ist, „diejenigen bestimmten Willensverhältnisse in einer vollständigen Construction nachzuweisen, an deren reine begierdelose Auffassung sich ein unmittelbares und willenloses Urtheil des Beifalls oder Mißfallens, der Billigung oder Mißbilligung knüpft“ (S. 38), d. h. wie unvermeidlich auch die erste Untersuchung der Ethik die *Ideenlehre* ist, irgendwo muß dann im weiteren Fortschritte der Betrachtung eine Stelle kommen, wo sich in der Beziehung der Ideen auf das, *was* durch sie beurtheilt wird, das Bedürfniß eines theoretischen Wissens erzeugt. Ja es möchte für die vollständige Entwickelung der ethischen Principien ein schärferes, tieferes und genaueres theoretisches Wissen nothwendig sein, als die neueren Systeme, die mit dem theoretischen Wissen ohne alle Ideale auskommen zu können glauben, sich träumen lassen. Die Trennung zwischen Theorie und Ethik ist also keine Zerschneidung beider Gebiete; vielmehr müssen, sobald man aus dem Reiche der Ideen herabsteigend den Boden des *wirklichen Lebens* berührt, beide gleichmäßig bereit sein, dem Handeln sowohl die Zielpunkte und Zwecke, als die Mittel der

Vollführung an die Hand zu geben, damit das Werk, welches der Mensch wollen soll, wo möglich, entspreche der Aufgabe, welche in den Ideen selbst zu erkennen den Adel und die Würde des denkenden Bewußtseins ausmacht.

Alles aber, was hierher gehört, setzt die Feststellung der Ideen selbst voraus, zu welcher sich nunmehr die Untersuchung zu wenden hat.

Zweites Buch.

Die ethiſchen Ideen.

Die bisherigen Erörterungen hatten den Zweck, die Aufgabe kenntlich zu machen, welche die Ethik als Wissenschaft zuerst zu lösen hat, um die Principien aller weiteren Bestimmungen zu finden. Es handelt sich vornehmlich darum, diese Aufgabe als eine eigenthümliche und selbstständige, als eine solche nachzuweisen, deren Lösung keine andere Untersuchung stellvertretend übernehmen kann. Die Grundlage dieser Nachweisung liegt in dem Satze: daß es überhaupt einen absoluten Unterschied des guten und bösen Willens gebe; daß überall, wo dieser Satz direct oder indirect geleugnet wird, von einer Bedeutung der Ethik keine Rede sein könne; daß vielmehr dann nichts übrig bleibe, als entweder eine vollkommene Indifferenz über den Werthunterschied des Willens, oder, was auf dasselbe hinausläuft, nur solche Unterschiede des Vorziehens und Verwerfens, welche sich auf die Befriedigung des Wollens selbst beziehen. Deshalb kann die Bestimmung darüber, welche Beschaffenheit des Willens durch Prädicate des guten oder bösen bezeichnet sei, durchaus nicht ersetzt werden durch irgend eine theoretische und speculative Untersuchung, sei es über den Ursprung des guten und bösen Willens, oder über die Beziehungen, in welchen das Wollen zu dem allgemeinen Zusammenhange der Erscheinungen stehe, und über die Wirkungen, welche ein solches oder anderes Wollen der Einzelnen oder einer Gesammtheit in diesem Zusammenhange der wirklichen Ereignisse eines gegebenen Naturganzen haben könne oder müsse. Alle diese Fragen werden ohne Zweifel eine sehr wichtige, das wirkliche Handeln in der wirklichen Welt wesentlich mitbestimmende Be-

deutung gewinnen, wenn erſt die ethiſchen Ideen bekannt und beſtimmt ſind; losgeriſſen von dieſem Beziehungspunkte, ſinken ſie zu rein theoretiſchen Problemen herab, deren Löſung an die Stelle der ethiſchen Beurtheilung ſchieben wollen, dieſe ſelbſt widerrechtlich verdrängen heißt.

Ohne alſo bei der unzeitigen, der Natur der Sache gänzlich unangemeſſenen Vermengung ethiſcher und metaphyſiſcher Principien zu verweilen, darf, ja muß die Ethik ſich zunächſt in ihr eigenes Gebiet zurückziehen, um in den Ideen ſelbſt den reinen Ausdruck der Beurtheilung zu entdecken. Sie muß den Blick vorläufig ganz wegwenden von der wirklichen Welt, und der Verwickelung des wirklichen Wollens und Handelns mit ihr, ſie muß ihn ſogar wegwenden von der Wirklichkeit dieſes Wollens ſelbſt, deren Auffaſſung von der Beurtheilung des Werthes immer wieder ablenken würde auf die Bedingungen ſeiner Wirklichkeit. Bilder eines ſolchen oder andern Wollens ſind es, die ſie ſich zu vergegenwärtigen, die ſie in Gedanken zu erzeugen hat; als reine Ideenlehre iſt ſie ganz und gar beherrſcht von der Frage: geſetzt, es gäbe ein ſolches oder anderes Wollen, welches Urtheil würde über daſſelbe ergehen? oder umgekehrt: wie müßte ein Wollen beſchaffen ſein, um es als ein gutes oder ſchlechtes bezeichnen zu können? Nicht alſo die Realität, oder auch nur die Wirklichkeit des Willens iſt es, was ſie zunächſt intereſſirt, ſondern gewiſſe Gedankenbilder des Wollens und die Gültigkeit des Urtheils, welches dieſe Bilder des Löblichen oder Schändlichen hervorrufen. Dieſes, gegenüber der Theſis, die in der Anerkennung eines wirklichen Wollens liegt, allerdings nur hypothetiſche Verfahren iſt allein fähig, jeder Idee die Bedeutung eines Vorbildes, eines Muſterbildes zu ſichern; welches verglichen mit einem wirklichen Wollen, das in den Umfang ſeines Begriffs fallen möchte, die Quelle und der Ausdruck der Beurtheilung eben dieſes wirklichen Wollens zu ſein berechtigt wäre.

Es iſt ferner der Beweis geführt worden (S. 17 fg. u. S. 27 fg.), daß niemals ein Wollen als vereinzeltes Element, ſondern nur als Glied eines Verhältniſſes Gegenſtand des ethiſchen Urtheils ſein könne, und daß es für eine Conſtruction der ethiſchen Ideen darauf ankommt, ſich in die reine Auffaſſung möglicher Willensverhältniſſe zu verſetzen, um inne zu werden des Beifalls oder des Mißfallens,

welchem der Wille eben als Glied eines solchen Verhältnisses unwillkührlich unterliegt. Nun könnte es ganz unmöglich scheinen, auf diesem weiten Gebiete möglicher Willensverhältnisse sich auch nur so weit zu orientiren, als nöthwendig ist, um ihre verschiedenen Classen zu unterscheiden und einen sichern Ausgangspunkt für die Anlage der Construction zu gewinnen. Aber diese scheinbare Verwirrung löst sich schon durch die Ueberlegung, daß solche Verhältnisse des Wollens, in welchen das eine Glied der von dem Willen angestrebte Gegenstand ist, hier zunächst gar nicht in Betracht kommen können (S. 29), weil eben Prädicate, welche dem Wollen wegen seiner Beziehung auf den Gegenstand des Wollens zukommen, den ethischen Werth oder Unwerth desselben zu bezeichnen unmittelbar gar nicht im Stande sind. Daher muß, um diejenigen Verhältnisse zu finden, welche der eigentliche Beziehungspunkt des ethischen Urtheils sind, der Gegenstand des Wollens zunächst unbestimmt bleiben und ganz ignorirt werden; vielmehr hat die Betrachtung auszugehen von dem Begriffe des Wollens selbst, wie es sich darstellt als einzelner bestimmter Willensact, und zu fragen, ob mit diesem Willensact, ohne noch die Grenzen eines einzelnen bewußtvollen Willensactes zu überschreiten, schon irgend welche Verhältnisse sich darbieten, deren Auffassung eine unwillkührliche Beurtheilung begleitet. Erinnert man sich nun dabei, daß das Wollen seinem vollständigen Begriffe nach gebunden ist an das Wissen von dem, was man will (S. 27 fg.), so ist schon mit dem einzelnen Willensact des einzelnen Vernunftwesens eine Beziehung zu dem Bewußtsein des Wollenden gegeben, welche nur näher bestimmt zu werden braucht, um zu prüfen, inwiefern sich an eine solche oder andere Bestimmung dieses Verhältnisses ein Urtheil der Billigung oder Mißbilligung knüpfe. Wäre darüber eine Entscheidung gewonnen, so käme es darauf an zu fragen, ob sich, wenn man sich immer noch beschränkt auf ein einzelnes wollendes Wesen, unter den inneren Strebungen desselben selbst noch andere Verhältnisse nachweisen lassen, die einer ähnlichen Beurtheilung unterliegen. Wie darüber auch die Entscheidung ausfallen möge, so wird sich ferner die Möglichkeit nicht leugnen lassen, daß zwischen dem Wollen mehrerer und zwar zunächst, um nichts zu überspringen, zweier Vernunftwesen ebenfalls Verhältnisse stattfinden können, die schon

wegen der Verschiedenheit der Voraussetzung, auf welcher sie beruhen, von denen, welche in dem Bewußtsein eines und desselben Vernunftwesens stattfinden, specifisch verschieden sein würden. Dieser Fortschritt von einem zu zwei Vernunftwesen und deren möglichen Willensverhältnissen enthält wenigstens die Möglichkeit, daß der zweite Wille zunächst noch nicht ein wirklicher, als solcher dem ersten sich kundthuender, sondern selbst nur ein von dem ersten vorgestellter und *vorausgesetzter* ist. Obgleich es nun einer Erläuterung bedürfen wird, was ein Verhältniß zwischen dem eigenen wirklichen und dem fremden vorausgesetzten Willen *bedeute*, so wird doch dieser mögliche Fall nicht übergangen werden dürfen, ehe man fortschreitet zu der Auffassung der Verhältnisse zwischen zwei *wirklichen* Willen. Hier wird es von besonderer Wichtigkeit, daß, obwohl die Beziehung des Wollens auf ein Object des Wollens nicht selbst ein ethisches Verhältniß bezeichnet, doch jedes Wollen *etwas* will, einen Gegenstand hat, auf den es gerichtet ist. Beide wirkliche Willen werden mithin *etwas* wollen, und eben deshalb sind die Verhältnisse dieser Willen als solcher sogleich dadurch bedingt, ob das Object, auf welches jeder derselben gerichtet ist, der andere Wille entweder selbst ist oder nicht. Ist das erste der Fall, so berührt ein Wille den andern als solchen *absichtlich*; es liegt dann unmittelbar ein Verhältniß dieser Willen als solcher vor; im anderen Falle kann ein Verhältniß zwischen denselben als Willen nur dadurch entstehen, daß, indem jeder derselben seine eigenen Zwecke verfolgt, sie sich mittelbar und *unabsichtlich* berühren und auf diese Weise in ein Verhältniß zusammen gerathen. Für zwei wirkliche Willen ist ein dritter Fall, da die beiden angeführten auf einem reinen contradictorischen Gegensatze beruhen und die Glieder dieses Gegensatzes aus einem für das Verhältniß der Willen als solchen wesentlichen Theilungsgrunde hervorgehen, nicht möglich; und es könnte nun die Frage entstehen, ob die Erweiterung der Voraussetzung auf drei, vier und mehrere Willen zu Verhältnissen führen werde, welche einen von den bisher gefundenen specifisch verschiedenen Charakter hätten. Diese Frage beantwortet sich aber sogleich durch die Möglichkeit, daß jede Beziehung von mehr als zwei Willen sich zerlegen läßt in die Verhältnisse je *zweier* Willen, und daß folglich die Construction, so

lange man die Willen als einzelne, durch ihr individuelles Wollen charakterisirt betrachtet, einer fortschreitenden Erweiterung nicht fähig, sondern in sich abgeschlossen ist. Inwiefern aber eine Erweiterung derselben dann möglich wird, wenn man die Willen nicht als einzelne, sondern eine irgend wie große Zahl derselben als in der Identität ihres Wollens unter sich zu einer idealen Einheit verschmolzene denkt, kann hier zwar noch unbestimmt, aber nicht unerwähnt bleiben, um es vorläufig zu rechtfertigen, daß in der folgenden Entwickelung die ursprünglichen Ideen von den abgeleiteten oder gesellschaftlichen unterschieden werden.

Dieser allgemeine Umriß, der für jetzt nur dienen soll, das Bildungsgesetz für die Construction der Ideen darzulegen und den Gang der Untersuchung vorläufig anzudeuten, bestätigt, was schon in der Natur der Aufgabe liegt, daß es für die ethische Ideenlehre durchaus keiner Rücksicht auf die besonderen Gegenstände, Bedingungen, Gelegenheiten und Veranlassungen gerade des menschlichen Begehrens und Wollens sammt dem daraus hervorgehenden Handeln bedürfe, sondern daß der bloße Gedanke irgend eines Wollens genügt, um durch dessen nähere Bestimmungen die Principien der ethischen Beurtheilung zu finden. Denn was von jedem Willen unter Voraussetzung eines bestimmten Verhältnisses gilt, gilt nothwendig auch von dem menschlichen. Darin liegt einestheils eine Erleichterung der Untersuchung, welche dadurch berechtigt ist, alle die unbestimmbar mannigfaltigen Verwickelungen bei Seite zu legen, denen das menschliche Wollen und Handeln in der wirklichen Welt unterworfen ist. Anderntheils wird aber auch der reine Gedanke der Ideen, wie jeder andere Gedanke, der nur durch seinen eigenen Inhalt gedacht werden soll, eine Kraft der wissenschaftlichen Abstraction in Anspruch nehmen, deren Anwendung der Ideenlehre vielleicht den Vorwurf einer Unfruchtbarkeit für die Wirklichkeit des menschlichen Lebens zuzuziehen droht. Dieser Verdacht zeigt sich zwar sogleich als ungegründet, wenn man überlegt, daß die Ideenlehre es nur mit den Principien der Ethik zu thun hat, und daß die Entwickelung und Anwendung dieser Principien auf ein bestimmtes Gebiet, d. h. für den Menschen auf das des menschlichen Lebens, alle die Momente wird zu berücksichtigen haben, durch welche dieses Gebiet

unabhängig von den Ideen bestimmt ist; dergestalt daß der ethische Gehalt des Wollens zwar immer gleichmäßig von seiner Angemessenheit oder Unangemessenheit an die Ideen abhängt, die verschiedenen Formen aber, in welchen dieser Gehalt sich in der Wirklichkeit darstellen kann, von der gegebenen Natur dieser wirklichen Welt mitbedingt sind. Dennoch wird es der Ideenlehre erlaubt sein, die abstracten Begriffe gewisser Verhältnisse des Wollens sammt dem daran sich knüpfenden Urtheile der Billigung oder Mißbilligung, deren Ausdruck die Ideen sind, nachdem sie in begriffsmäßiger Schärfe festgestellt worden sind, durch Hinweisung auf die Art, wie das wirkliche Wollen durch sie bestimmt wird, wenigstens beispielsweise zu erläutern. Wie für alle nicht blos beobachtenden, sondern in Begriffen fortschreitenden Untersuchungen ist nämlich auch hier nicht zu leugnen, daß die Bedeutung des Allgemeinen erst in seiner Beziehung auf das Besondere zum deutlichen Bewußtsein kommt; und ein Verfahren, welches diese Beziehungen hartnäckig ignorirt, ist wenigstens nicht geeignet, das Verständniß einer Gedankenreihe, welcher diese Beziehung an sich immerhin zufällig sein mag, zu erleichtern.

I. Die urſprünglichen ethiſchen Ideen.

A. Idee der inneren Freiheit.

Die Vorausſetzung, von welcher die Unterſuchung über den Inhalt der urſprünglichen ethiſchen Beurtheilung ausgeht, liegt darin, daß es in einem Vernunftweſen nicht blos Willensacte, ſondern daß es auch ein Urtheil über das Wollen gebe. Sei nun der Gegenſtand, der Inhalt, das Ziel dieſes Wollens, welches es ſei, auf die Beſtimmung deſſelben kommt es nicht an, wo nur die Frage vorliegt, ob mit dieſem Willensacte ſelbſt in dem eigenen Bewußtſein des Wollenden ein Verhältniß ſich darbiete, deſſen reine und vollendete Auffaſſung von einem Urtheile des Vorziehens oder Verwerfens begleitet wird. Zwar daß der Wollende weiß, was er will, daß der Wille als innere Regſamkeit einer Vorſtellung oder Vorſtellungsmaſſe gebunden iſt an das Bewußtſein ſeines Gegenſtandes, und daß dieſes Bewußtſein den Willen begleiten muß, wenn überhaupt von einem Wollen ſoll die Rede ſein können, das bietet wohl zweierlei dar, was ſich in Gedanken unterſcheiden läßt, nämlich den Inhalt der Vorſtellung und die Regſamkeit derſelben; aber beides tritt nicht dergeſtalt auseinander, daß ſich das eine gegenüberſtellen ließe dem andern, um es mit ihm zu vergleichen. Es bedarf alſo noch einer näheren Beſtimmung des Wiſſens von dem, was der Wollende will, und dieſe Beſtimmung liegt oben in der Vorausſetzung, daß es überhaupt ein Urtheil über das Wollen gebe. Geſetzt alſo, es ſei in dem Bewußtſein des Wollenden außer dem Wollen eine

Beurtheilung dieses Wollens vorhanden, so liegen offenbar zwei Glieder vor, Wille und Beurtheilung, die sich nicht nur unterscheiden, sondern auch auf einander beziehen, und somit ein Verhältniß des Wollens zu der eigenen Beurtheilung dieses Wollens bilden.

Die Verschiedenheit der Modificationen, denen dieses Verhältniß möglicherweise unterliegt, besteht im Allgemeinen darin, daß der Wille dem Urtheile über die Vorzüglichkeit oder Verwerflichkeit dieses Wollens entweder entspricht oder nicht entspricht. Daraus ergiebt sich der Gegensatz einer inneren Harmonie oder Disharmonie; dort, indem der Wille ausführt, was das Urtheil billigt, vielleicht verlangt, hier, indem er es nicht ausführt. Aber dieses Nichtausführen gestattet selbst wieder sogleich zwei Fälle, indem der Wille entweder blos unterläßt, was das Urtheil vorzeichnet, oder, fortschreitend zur That, behauptet, was das Urtheil verneint. Man versetze sich nun, abgesehen von allen Nebenbestimmungen, in die reine Auffassung dieser verschiedenen Modificationen desselben Verhältnisses und frage sich, ob über alle dasselbe, oder überhaupt über keine derselben irgend ein Urtheil der Vorziehens oder Verwerfens, des Beifalls oder des Mißfallens ergehe; man lasse den Blick ruhen auf diesen möglichen Verhältnissen des eigenen Wollens zu der eigenen Beurtheilung; und ganz unwillkührlich erhebt sich ein reiner, durch keinerlei Nebenrücksichten bestimmter Beifall, gelten der inneren Harmonie des mit der eigenen Beurtheilung zusammenstimmenden Wollens, erhebt sich im Gegenfalle ebenso ein unwillkührliches und unbedingtes Mißfallen. Faßt man ferner jene Harmonie zwischen der Beurtheilung und dem Willen vollkommen rein auf, so stellt sich im Ideale gedacht dieser eben nur mit der eigenen Beurtheilung harmonirende Wille dar als unabhängig, als frei von jedem andern Motive der Lust, des Nutzens, des Genusses, der Laune, der Klugheit, während das entgegengesetzte Verhältniß den Willen allen diesen Einflüssen preisgiebt. Somit wird sich das ganze Verhältniß als innere Freiheit und innere Unfreiheit bezeichnen lassen; und die Idee der inneren Freiheit ist der begriffsmäßige Ausdruck für diese unmittelbare und willenslose

Beurtheilung, welche die Auffassung des bezeichneten Verhältnisses unbedingt begleitet.

Das Gesagte enthält keine logische Demonstration, daß sich der Beifall oder das Mißfallen einstellen müsse; es ist keine Ableitung des einen oder des andern aus ihren Erkenntnißgründen, noch weniger eine Nachweisung der Bedingungen, von denen in dem Bewußtsein des Denkenden das Innewerden des Urtheils abhängt. Ebenso wenig ist es ein Gebot, welches das Urtheil fordere; vielmehr ist die Untersuchung sich selbst die ganz unumwundene Erklärung schuldig, daß die Anerkennung des Urtheils, welches sie nachweisen, aber ebenso wenig erfinden als beweisen und erzeugen kann, der eigenen Zustimmung des das vorgelegte Verhältniß Auffassenden überlassen bleiben, daß sich Beifall und Mißfallen in ihm selbst unmittelbar und unwillkührlich ankündigen muß. Die Wissenschaft braucht aber auch hier nur dafür zu sorgen, daß das, was sich oft nur in mehr oder weniger bestimmten Gefühlen wirklich ankündigt, auf bestimmte Begriffe zurückgeführt werde, damit man wisse, was man eigentlich billigt und mißbilligt. Denn viel näher liegt die Gefahr, daß der specifische Beifall und das specifische Mißfallen, welches der inneren Freiheit oder Unfreiheit gilt, in unklarer Verwirrung zusammenfließe mit andern ethischen Urtheilen, als daß es ausbleibe, wo die Verhältnisse, auf die es sich bezieht, der Auffassung vorliegen. Eine Ueberzeugung, ja selbst eine bloße Meinung und Ansicht von dem haben, was recht und gut ist, und sie im Wollen und Handeln nicht befolgen, sich von der Rücksicht auf Nutzen und Genuß bald dahin, bald dorthin ziehen lassen, ohne Besinnung auf das, was man als das Rechte kennt oder zu kennen glaubt, ja sogar trotz des bessern Wissens absichtlich thun, was die Einsicht verwirft, das mißbilligt jeder ohne alle weitere Frage nach den Gründen der Mißbilligung, wenn auch vielleicht nicht an sich, so doch an andern. Aber der eigenen Ueberzeugung, der eigenen Einsicht, auch wo sie einem fremden Urtheile nicht vollkommen richtig erscheinen möchte, gemäß zu handeln, ihr treu zu bleiben gegenüber den Verlockungen der Begierde und der Klugheit, festzuhalten an dem eigenen Bewußtsein des Löblichen und Schändlichen und in diesem Verhältnisse zu sich selbst sich nicht irre machen zu lassen durch das, was sich die eigene Ueberzeugung nicht aneignen kann, das

erzwingt eine Achtung, die unmittelbar dieser Treue des Wollens gegen die eigene Einsicht gilt, auch da, wo der Zuschauer mit dem Inhalte dieser Einsicht nicht einverstanden sein und in anderer Hinsicht etwas tadeln möchte an dem durch sie bestimmten Handeln. Gewiß, man braucht sich nicht erst auf die ethischen Systeme zu berufen, um nachzuweisen, wie sehr diese Idee unbewußt und ohne genaue Begriffsbestimmung eine der wesentlichen Quellen der ethischen Beurtheilung ist; ihre Gültigkeit ist ein Factum, welches sich überall gleichmäßig wiederfindet, wo der allgemeine Gedanke einer Beurtheilung des Willens überhaupt angewendet wird auf das Verhältniß des Wollenden, der dieser Beurtheilung für fähig gehalten wird, zu sich selbst.

Ist es jedoch nöthig, der Anerkennung dieses Urtheils nicht sowohl Platz als vielmehr Licht zu verschaffen, damit es nicht verdunkelt und mißgedeutet werde, so versuche man die Voraussetzung, auf welcher es beruht, abzuändern oder ganz verschwinden zu lassen. Man betrachte die Glieder dieses Verhältnisses einzeln, hier ein Wollen ohne eigenes Urtheil, dort die Beurtheilung ohne Wollen. Das eine wie das andere ist nichts Schlechtes, aber etwas Gleichgültiges. Denn wie tadellos auch übrigens ein Wollen sein möge, bei welchem der Wollende noch nicht so weit gekommen ist, sich selbst Rechenschaft zu geben über den Werth desselben, es in dem eigenen Bewußtsein zu vergleichen mit irgend einem Maaßstabe und Vorbilde, so fehlt ihm doch die Zierde, der sittlichen Würde; und wie vollständig auch jemand das Wissen vom Ethischen in sich ausgebildet haben möge, dieses Wissen bleibt so lange für den sittlichen Werth des Wissenden vollkommen bedeutungslos, als nicht ein Wollen hinzukommt, dessen Verhältniß zu jenem der Gegenstand einer billigenden oder mißbilligenden Beurtheilung ist. Der letztere Fall mag in der Wirklichkeit immerhin nicht vorkommen, weil die Veranlassungen des Wollens so allgemein verbreitet sind, daß das Nichteintreten irgend eines Wollens für den Grad geistiger Entwickelung, welcher ein Urtheil über das Wollen in sich schließt, nicht zu erwarten steht; der erstere ist leicht erkennbar in allen den Fällen, wo der Mensch durch Gewohnheit, augenblickliche Bedürfnisse, fremde Autorität geleitet, dumpf dahinlebt, ohne sich zu dem Gedanken über das, was er thut und treibt, leidet und genießt, zu erheben.

Oder man versetze beide Glieder des Verhältnisses in verschiedene Personen; man denke sich einen Willen geleitet von fremdem Urtheil, oder widerstrebend diesem fremden Urtheile: so liegt darin für sich betrachtet ebenfalls nichts Lobliches oder Schändliches. Fremdem Einflusse nachgeben oder sich wider ihn stemmen ist an sich das eine so gleichgültig wie das andere; möglich daß in anderer Beziehung eine Werthbestimmung über ein solches Verhältniß zweier verschiedener Willen sich geltend macht, indem etwa das hingebende Vertrauen, welches der theilnehmenden Liebe entspricht, gefällt, oder wie sich ein solches Verhältniß noch anders gestalten mag; immer sind es auch andere Rücksichten, welche Lob und Tadel bestimmen, ohne daß das specifisch Eigene des Beifalls oder Mißfallens, welches der inneren Freiheit oder Unfreiheit gilt, dabei unmittelbar in Betracht käme.

Es ist ferner kaum nöthig hinzuzusetzen, daß die Aufstellung dieser Idee durchaus nichts gemein hat mit der Entscheidung der rein theoretischen Frage, ob der menschliche Wille frei sei oder nicht. Die Freiheit, von welcher hier allein die Rede ist, trägt eben darin das Merkmal einer Idee, eines Musterbildes der Vortrefflichkeit an sich, daß der bloße Gedanke eines ihr entsprechenden Wollens den Beifall hervorruft, ob es einen solchen Willen gebe oder nicht, darüber entscheidet sie, die Idee, nicht im geringsten, und noch viel weniger darüber, ob die Naturbedingungen eines bestimmten, nämlich des menschlichen Wollens, diese Freiheit als eine Natureigenschaft dieses Wollens werden erscheinen lassen oder nicht. Aber daß da, wo sich die innere Freiheit soll realisiren können, für jene unbestimmbare Freiheit der Willkühr, die sich immer absolut aus sich selbst soll erzeugen können, kein Platz ist, daß das Wollen und Handeln des innerlich Freien gebunden ist an die Beurtheilung, um frei zu sein und zu bleiben von dem, was nicht die eigene Einsicht ist, das liegt unmittelbar in der Idee selbst, und schon hier wird deutlich, daß der Mensch, gesetzt er hätte jene Freiheit der Willkühr, dieselbe so bald wie möglich ipszuwerden suchen müßte*).

Bei alledem entdeckt eine genauere Analyse des durch diese Idee dargebotenen Maaßstabes sehr bald eine Lücke. Die Idee

*) Vgl. oben I. Buch S. 93 fg.

verlangt irgend ein vorbildendes Urtheil, irgend eine subjective Ueberzeugung, und einen ihr angemessenen durch sie bestimmten Willen. Aber wie diese Einsicht, diese Ueberzeugung beschaffen, was der Inhalt derselben sei, das läßt sie gänzlich unbestimmt. Wäre nun die Idee der innern Freiheit der vollständige Ausdruck der ethischen Beurtheilung, so fiele das ethische Ideal unvermeidlich hinein in die Irrthümer, die Unsicherheit, die Schwankungen des subjectiven Urtheils. Zwar die Lüge gegen sich selbst in allen ihren Gestalten, die Heuchelei vor sich und Andern, der jesuitische Probabilismus, der auf eine fremde, vielleicht nur wahrscheinliche Autorität hin sich vor sich selbst zu rechtfertigen unternimmt, die Ironie, die da spricht: „nicht die Sache ist das Vortreffliche, sondern ich bin der Vortreffliche und bin der Meister über das Gesetz und die Sache, der damit, als mit seinem Belieben nur spielt und in diesem ironischen Bewußtsein, in welchem Ich das Höchste umstürzen läßt, nur mich genieße“*) — alle diese Mißgestalten und Fratzen, die gar wohl als nothwendige Momente des zu sich selbst kommenden sittlichen Bewußtseins dargestellt worden sind, sind vollkommen ausgeschlossen durch die Idee der innern Freiheit, die das gerade Gegentheil von jeder Unwahrheit vor sich oder andern, und von dem bloßen Spielen mit der Ueberzeugung und dem nur Sich-Genießen ist. Diese Idee denken und dergleichen Lug und Trug verwerfen fällt in eins zusammen. Gleichwohl hat die unbestimmte Einsicht in sich allein keinen Halt, weil keinen Inhalt. Man braucht aber diesen Mangel nur consequent bis zu dem Satze zu verfolgen: daß, während die Angemessenheit des Wollens an die eigene Ueberzeugung ohne absolute Bestimmung über den Werth dieses Wollens in Anspruch nimmt, doch zugleich wegen der Unbestimmtheit der Einsicht der Werth des Wollens in jeder andern Beziehung unbestimmt bleibt, — um einzusehen, daß die Idee der innern Freiheit keineswegs der vollständige Ausdruck der ethischen Gesammtbeurtheilung sein kann, daß sie sich vielmehr auf andere Ideen, als den Inhalt der Einsicht bezieht. Der Wille würde dann immer bestimmt bleiben durch die Einsicht; aber die Einsicht des Wollenden bietet sich als das weiter-bestimmbare Glied dar; die übrigen

*) Hegel Rechtsphilos. S. 203 (W. Bd. VIII.)

Ideen würden nicht zwischen den Willen und die eigene Beurtheilung, sondern in die letztere ein-, und dadurch als bestimmter Inhalt der Ueberzeugung dem Wollen gegenübertreten.

Es kommt daher zunächst nur noch darauf an, nachzuweisen, daß die Erfüllung der Beurtheilung durch einen bestimmten Inhalt nicht nur zufällig, sondern nothwendig auf Ideen, auf absolute Musterbilder des Willens hinweise. Gesetzt nämlich, es biete irgend eine andere Rücksicht, des Nutzens, der Befriedigung der Begierde u. s. f. sich gleichsam an als Inhalt der Einsicht, gesetzt, es rede jemand ernsthaft davon: er habe nun einmal die Ueberzeugung: was ihm beliebe oder nütze, oder ihn vergnüge, sei das Vortrefflichste; so würde die Berufung auf eine solche Ueberzeugung ganz unfähig sein, sich zu einem Urtheile über den Willen zu erheben. Diese Ueberzeugung, wie sie sich auch wenden möchte, wäre immer nur der Interpret des Willens, nicht eines Urtheils über den Willen; sie übersetzt das Drängen der Begierde in das Wissen von diesem Drängen, aber sie unterwirft es keiner Frage nach seinem Werthe. Folglich soll das, was sich darbietet als Inhalt der Einsicht, Anspruch machen dürfen ein vorbildendes Urtheil zu sein, so muß es nicht ausgehen vom Willen, sondern als willensloses Urtheil über den Willen sich rechtfertigen lassen, d. h. es muß selbst eine Idee sein, und die Beziehung der innern Freiheit auf einen Inhalt der Einsicht ist durch das Verhältniß der Einsicht als der vorbildenden zu dem Willen als dem nachbildenden beschränkt auf Ideen, welche allein fähig sind, in diesen Inhalt bestimmend einzugehen. Was also oberflächlich betrachtet ein Einwurf zu sein schien, stellt sich genauer erörtert nur als Darlegung einer Einseitigkeit dar, und die Furcht vor den Consequenzen einer Einseitigkeit darf mit dieser selbst verschwinden *).

*) Die Consequenz, die aus der Verwechselung der einen Idee der innern Freiheit mit der Gesammtheit aller Ideen hervorgeht, läßt sich vielleicht nicht prägnanter ausdrücken, als in ein Paar Worten Fr. H. Jacobi's, die er bei Gelegenheit des Confessionswechsels des Gr. Stolberg an den Gr. Holmer schrieb; und die auch Hegel (Rechtsphiloſ. S. 197) anführt: „Daß er sich vollkommen überzeugt fühlt, daran zweifle ich nicht im Mindesten. Aber wie viele Menschen beginnen nicht aus einer solchen gefühlten Ueberzeu-

Welches nun aber auch die Musterbilder sein mögen, die der innerlich Freie sich aneignet, ohne daß das Verhältniß der innern Freiheit selbst mit diesen Ideen zusammenfiele, so liegt doch schon in der Hinweisung auf dieselben die Quelle näherer Bestimmungen über das mögliche Verhältniß des Wollens zur Einsicht. Jedes Wollen unterliegt nämlich zunächst der Beurtheilung nach seinem eigenen Musterbilde, insofern es ein bestimmtes Verhältniß des Wollenden zu der gerade jetzt in ihm vorhandenen Einsicht darstellt, aber es unterliegt unter Voraussetzung einer Beurtheilung nach mehreren Ideen auch einer Beurtheilung nach der Gesammtheit aller Ideen. Mit diesem Unterschied verbindet sich noch die doppelte Möglichkeit, daß ein Wollen entweder nur angemessen ist der Einsicht, oder auch durch sie hervorgebracht und erzeugt; welcher letztere Fall in der Wirklichkeit, wo das Wollen und Handeln an eine Entwickelung in der Zeitreihe gebunden ist, sich als Entschluß, den Ideen gemäß zu handeln, darstellen wird. Dadurch entstehen als Grenzbestimmungen für die Grade der innern Freiheit die vier Fälle: daß ein Wollen entweder seinem eigenen Muster entweder blos entspricht, oder durch dasselbe erzeugt ist, oder dem Inbegriff sämmtlicher Ideen

---

gung die ärgsten Frevel. Also wenn dieser Grund überall entschuldigen mag, so giebt es kein vernünftiges Urtheil mehr über gute und böse, ehrwürdige und verächtliche Entschließungen; der Wahn hat dann gleiche Rechte mit der Vernunft, oder die Vernunft hat dann überhaupt keine Rechte, kein gültiges Ansehen mehr in ihrer Stimme ist als Unsinn; wer nur nicht zweifelt, der ist in der Wahrheit! Mir schaudert vor den Folgen einer solchen Toleranz, die eine ausschließende zum Vortheil der Unvernunft wäre." Und dennoch wird, um bei dem vorliegenden concreten Fall stehen zu bleiben, ein Confessionswechsel aus Ueberzeugung und nur aus Ueberzeugung ganz anders beurtheilt, als dieselbe äußere Handlung, wenn sie im gedanken- und gesinnungslosen Leichtsinn oder gar um äußerer Vortheile willen in innerer Unwahrheit begangen wird. Der wahre, objective Werth einer sittlichen Handlung ist das Product ihrer Beurtheilung nach allen Ideen; die Idee der innern Freiheit ist zwar ein selbstständigen, aber doch nur ein Factor dieses Productes. Und die Berücksichtigung dieses Factors ist über jedes Mißverständniß erhaben, wenn man der Bedeutung der Idee gemäß festhält, daß nicht jedes beliebige Meinen und Wähnen, was oft nur ein verstecktes Begehren ist, für ein Vorbild des Willens in der eigenen Ueberzeugung zu gelten Anspruch

entweder entspricht oder durch denselben erzeugt ist. Der letzte Fall allein würde dem Ideal genügen, und der Begriff eines Wollens, welches nicht nur durchaus angemessen wäre dem Inbegriffe aller Ideen, sondern auch, unfähig durch ein anderes Motiv bestimmt zu werden, als durch sie, hervorginge aus den Ideen, ist der eines heiligen Willens, der nicht nur negativ durch Ausschließung dessen, was den Ideen nicht entspricht, sondern wesentlich positiv durch die Beziehung des Willens auf die Gesammtheit der Ideen als solche charakterisirt ist.

Dieselben Bestimmungen ergeben sich für die innere Unfreiheit. Zwar wo in einem Vernunftwesen der Gedanke an einen Werthunterschied des Wollens durchaus nicht vorhanden wäre, da möchte es immer noch Begierden und Triebe geben; diese Begierden möchten einer fremden Beurtheilung nach andern Ideen unterliegen; für die nach der innern Freiheit fehlt hier die Grundbedingung, daß überhaupt Wille und Einsicht in dem Begehrenden selbst sich begegnen. Mit andern Worten: die absolute Rohheit und die reine Gesinnungslosigkeit schließen die innere Freiheit und die innere Unfreiheit gleichmäßig aus; sie stehen im eigentlichsten Sinne unter diesem Maaßstabe der ethischen Kritik, sind nichts-würdig an sich selbst. Aber wo irgend ein Musterbild des Wollens im Bewußtsein vorhanden ist, da wird die innere Unfreiheit entweder bloßer Mangel der Angemessenheit, oder positiver Gegensatz des Willens gegen die Einsicht und zwar in beiden Fällen in Beziehung entweder auf ein einzelnes Musterbild oder auf die Gesammtheit der Ideen sein können. Der positive Gegensatz des Wollens gegen die Gesammtheit der Ideen, aufgefaßt als der Entschluß, den Ideen durchaus zuwider zu handeln, würde den Begriff des schlechthin Bösen ergeben; das entgegengesetzte Extrem zu der Idee der Heiligkeit. Zwischen diesen beiden äußersten Punkten wird sich, ohne den einen oder den andern zu erreichen, das wirkliche Wollen solcher Wesen bewegen, deren innere Regsamkeit den Ideen zwar nicht unzugänglich, aber durch sie nicht ausschließend bedingt und bestimmt ist. Die innere Freiheit wird sich in ihnen darstellen theils als Haltung, als Festhalten an dem Vorbilde, theils als Enthaltung, als Ausschließung dessen, was dem Vorbilde zuwiderläuft, als Kraft des Widerstandes. Die innere Unfreiheit da-

gegen würde dem entsprechend als Mangel der Haltung und Enthaltung, als sittliche Trägheit und Schwäche, oder wo ein den Ideen entgegengesetztes Wollen trotz der Ideen sich durchsetzt und somit selbst als positiv überwiegende Kraft auftritt, als innere Verderbtheit sich darstellen.

Die Darlegung dieser Unterscheidungen, die alle gleichmäßig unter dieselbe Grundvoraussetzung fallen, kann hier nur dazu dienen, auf die möglichen Modificationen aufmerksam zu machen, deren die in dieser Idee ausgesprochene Werthbestimmung fähig ist. Jedenfalls liegt darin ein Leitfaden für die weitere Verfolgung der Abstufungen, durch welche sich ein wirkliches Wollen dieser Idee nähert oder von ihr entfernt; aber den Graden und Uebergängen, deren diese Abstufungen in der Richtung, dem Umfange, der Continuität des sittlichen Wollens fähig sind, im Einzelnen nachzugehen, ist eine, wenn überhaupt in absoluter Vollständigkeit lösbare, doch die Ideenlehre bei weitem überschreitende Aufgabe. Die nächste Aufgabe ist vielmehr die, auf welche die Idee der innern Freiheit selbst geführt hat, nämlich die Nachweisung der Ideen, welche als Inhalt der vorbildenden Einsicht, des ethischen Wissens zu denken sind, damit dieses, als unveränderliches Glied gegenüberstehend dem Willen als dem veränderlichen, den praktischen Weisungen des Urtheils mehr oder weniger entsprechenden, über die Unsicherheit einer blos subjectiven Beurtheilung sich erheben könne.

Andere Ideen setzen andere Verhältnisse des Willens voraus. Es ist Pflicht der Untersuchung, für die Nachweisung dieser Verhältnisse bei der Voraussetzung eines einzigen wollenden Wesens so lange stehen zu bleiben, bis sich zeigt, daß in diesem selbst sich weiter keine Classe von Verhältnissen auffinden läßt, die einer ethischen Beurtheilung unmittelbar unterliegt. Es ist ferner klar, daß, während für die Auffindung der Idee der innern Freiheit, obgleich sie sich in der Gesammtheit eines mannigfaltigen Wollens realisiren kann und soll, schon das Verhältniß eines einzelnen Willensactes zu der vorbildenden Einsicht genügt, neue Verhältnisse sich nur dann entdecken lassen werden, wenn man fortschreitet zu der Annahme mehrerer Willensacte eines und desselben Vernunftwesens. Mit der Mannigfaltigkeit dieses möglichen Wollens scheint sich nun eine solche Verschiedenartigkeit

möglicher Verhältnisse darzubieten, daß es fast unmöglich scheint, sie vollständig und geordnet aufzufassen. Aber dieser für die Feststellung der Principien einer Wissenschaft beschwerliche Reichthum verschwindet auch hier sogleich zum allergrößten Theile durch die Erinnerung daran, daß sich die Mannigfaltigkeit des Wollens richtet nach der Mannigfaltigkeit seiner Gegenstände, und daß die Verschiedenheit des Wollens, welche sich auf die Verschiedenheit dieser Objecte gründet, sammt allen hieran sich knüpfenden Verhältnissen, da, wo es sich um die Beurtheilung des Wollens selbst handelt, bei Seite gesetzt werden muß. Abstrahirt man nun von diesen Zielpunkten eines nach Bedürfniß und Neigung von den Objecten bald so, bald anders bestimmten und dadurch in sich selbst in mannigfaltige, einander bald fördernde, bald hemmende Verhältnisse und Verwebungen gerathenden Wollens, d. h. abstrahirt man von dem Inhalte desselben, insofern er durch das Object bezeichnet ist, so bleibt nichts übrig als die Form der verschiedenen Willensacte. Aber von der Form des Wollens kann so lange keine Rede sein, als nicht die Willensacte unter einander zusammengefaßt, mit einander verglichen werden. Diese Vergleichung führt entweder auf Verhältnisse der Einstimmung und des Gegensatzes der einzelnen Strebungen unter einander, oder auf Verhältnisse der Größe, je nachdem die Strebungen bald mehr bald weniger, bald stärker bald schwächer sind.

Der erstere Fall, für welchen der Streit der Begierden einerseits, das gegenseitige Ineinandergreifen derselben bei einem Handeln nach zusammenhängenden und weitgreifenden Plänen andrerseits leicht zugängliche Beispiele darbietet, ist zwar nicht gleichgültig für das Wohlbefinden des Wollenden, aber an sich und ohne Rücksicht auf die sonstige Beschaffenheit der sich fördernden oder hemmenden inneren Regsamkeit vollkommen gleichgültig für die Beurtheilung seines Wohlverhaltens. Denn hält man die hier allerdings sehr naheliegende Frage nach der inneren Freiheit oder Unfreiheit des Wollenden fern, so hängt der ethische Werth der verschiedenen Willensacte nicht davon ab, ob sie sich unter einander begünstigen oder hemmen, sondern von der Beschaffenheit des Zweckes, in Beziehung auf welchen diese Begünstigung oder Hemmung einen verschiedenen Erfolg hat. Zugleich

stellt sich von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet dieses Verhältniß der Einstimmung oder des Gegensatzes als ein besonderer Fall der vergleichenden Auffassung des Wollens nach Verhältnissen der Größe dar. Denn die einander begünstigenden Willensacte verstärken, die einander hemmenden schwächen sich unter einander, und es entsteht nun die Frage, ob und in wiefern diese vergleichende Schätzung nach Größenbegriffen einen selbstständigen Beitrag zu der ethischen Gesammtbeurtheilung darbiete und in der Reihe der ethischen Ideen einen eigenthümlichen Platz einnehme.

Um hierüber ins Reine zu kommen, ist nothwendig, das Object der Beurtheilung unabhängig von allen Nebenbestimmungen rein an sich selbst, mithin die Activität des Wollens blos als solche, d. h. mit ausschließender Rücksicht auf das Mehr und Minder der Regsamkeit aufzufassen. Daß nun in der vergleichenden Auffassung nach bloßen Größenbegriffen diese Activitäten der Zahl und der Intensität nach einander messen, daß es quantitative Unterschiede dort des Reichthums, hier der Stärke, ebenso der Beharrlichkeit und Ausdauer, endlich auch des Gesammteffects giebt, der aus der gegenseitigen Begünstigung oder Hemmung der Willensacte desselben Individuums hervorgeht, läßt sich nicht leugnen, und als Gesammtausdruck für die mögliche Verschiedenheit dieser Größenverhältnisse bietet sich schwerlich ein anderer Begriff dar, als der der Vollkommenheit, der nur dann eine bestimmte Bedeutung hat, wenn er auf die Bezeichnung des Grades beschränkt wird, in welchem etwas seinem Begriffe entspricht. Auch das liegt unzweifelhaft in der vergleichenden Schätzung nach Größenbegriffen, daß in ihnen allein keine absolute Grenze der Vollkommenheit gefunden werden kann. Denn, was verglichen mit einem kleineren groß ist, erscheint, mit einem noch größeren verglichen als klein. Wo daher nicht schon in dem Begriffe dessen, was zu seiner Fülle kommt, eine Grenze des willkührlichen Fortschrittes liegt, verstattet die Rücksicht auf die bloße Größe einen Fortschritt ins Unendliche, und die Beurtheilung nach Größenverhältnissen richtet sich in jedem bestimmten Falle nach der Art, wie die Glieder des Verhältnisses sich begegnen.

Mit alle dem ist aber die Frage noch nicht entschieden, ob das bloße Mehr und Minder des Wollens, möge es sich nun in

der Stärke und Beharrlichkeit, oder in dem Reichthume, oder dem syſtematiſchen Zuſammenwirken des Wollens zu erkennen geben, einer unbedingten und unmittelbaren Beurtheilung unterliege. Betrachtet man die wirkliche Beurtheilung des gewöhnlichen Lebens, ſo wird die Antwort bejahend ausfallen. „Die Beurtheilung, wohin dieſe Auffaſſung führt, iſt den Menſchen nur gar zu geläufig. Sie werden geblendet von der Stärke, und ihr Auge wird ſtumpf gegen das Unrecht, die Unbilligkeit und das Uebelwollen. Das Schwächere, was es ſei, genau zu bemerken, iſt ihnen nicht der Mühe werth; es unterliegt, wie in der That, ſo in ihrer Meinung, — weil es das Schwächere iſt“*). Aber gerade dieſe Thatſache, daß das Mächtige, das Gewaltige imponirt, daß es das Urtheil fortreißt, ohne es zur Prüfung kommen zu laſſen, daß die Größe, ihrer Natur nach der bloße Coefficient der Beſchaffenheit des Wollens, die er multiplicirt, das, was ſie multiplicirt, ſo leicht überſehen macht, ruft, je häufiger ſie vorkommt, um ſo mehr die Frage hervor, ob nicht eben dieſes ſehr gewöhnliche Ueberſehen nur der Ausdruck eines unbewachten Urtheils iſt, welches die Würde einer Idee an einen Begriff verſchwendet, der dieſe Würde in Anſpruch zu nehmen nicht berechtigt iſt. Um dies zu prüfen, giebt es kein anderes Mittel, als mehrere Willensacte, die in aller andern Beziehung**) gleichgültig ſind, eben nur ihrer Größe nach aufzufaſſen; und, wenn dies gelingt, ſo bleibt derjenige Beifall und dasjenige Mißfallen, was auf den ethiſchen Werth des Wollens geht und zurückbezogen auf die innere Freiheit der Perſon eine ſittliche Würde zu ſichern im Stande iſt, ſtumm. Die Stärke des Willens wird gemeſſen an dem Widerſtande, den er zu leiſten fähig iſt; und man frage ſich nun, ob die bloße Widerſtandsfähigkeit des Wollens, die bloße Unbeugſamkeit, der reine Starrſinn, der eigentliche Trotz, abgeſehen von allen Nebenbedeutungen der Bosheit u. ſ. w. oder die bloße Mannigfaltigkeit eines übrigens, weder guten noch ſchlechten Wollens, die reine in aller andern Rückſicht weder löbliche noch ſchändliche Vielſeitigkeit und Vielgeſchäftigkeit, die bloße Rührigkeit und Rüſtigkeit ohne

*) Herbart Allg. prakt. Philoſ. S. 89.

**) Alſo namentlich auch in Beziehung auf geſellige Verhältniſſe, die an die Ideen des Rechts, der Billigkeit, des Wohlwollens erinnern könnten.

alle Frage nach Inhalt und Zweck derselben, alles dies rein und streng der bloßen Quantität des Wollens nach aufgefaßt, um dieser Quantität willen einen ethischen Werth oder Unwerth haben? Welches Wollen gleichgültig ist an sich, das bleibt gleichgültig, gleichviel ob man es als ein größeres oder kleineres auffaßt. Aber wenn ein Wollen *nicht gleichgültig* ist, dann *wächst* Beifall oder Mißfallen im *directen* Verhältniß seiner Größe, und von diesem Wachsen des Beifalls oder Mißfallens gelten alle Bestimmungen, welche in der Natur einer Vergleichung nach Größenbegriffen liegen. Mit andern Worten: die Auffassung nach bloßen Größenbegriffen ist keine Quelle einer selbstständigen, unbedingten und unmittelbaren Werthbestimmung; Größenverhältnisse bestimmen nicht den Werth oder Unwerth, sondern lediglich die *Größe* des Werthes oder Unwerthes; sie *begleiten* jedes seinem eigenen Inhalte nach schon bestimmte Urtheil, nach Art der Größenbegriffe, die sich allem anschließen, was eines Mehr oder Minder fähig ist; und der Begriff der Vollkommenheit bietet jedenfalls ein *regulatives* Princip für die nähere Bestimmung aller durch die ethischen Ideen bezeichneten Werthe dar, ohne doch selbst für ein *constitutives* Princip dieser Werthe gehalten werden zu können.

Anmerkung.

Da das hier Ausgesprochene eine auf die Principien sich beziehende Abweichung von derjenigen Entwickelung der ethischen Ideen enthält, welche Herbart aufstellt, so ist es nothwendig, obwohl erst das dritte und vierte Buch die Art näher bezeichnen kann, auf welchen dieser scheinbare Verlust der *Idee* der Vollkommenheit sammt dem von ihr beherrschten Culturſystem sich ausgleicht, sogleich hier noch Einiges zur Erläuterung hinzuzufügen. Herbart fährt unmittelbar nach der vorhin angeführten Stelle (Allg. pr. Philos. S. 89) fort: „Keine Frage, in bloßen Größenverhältnissen gefällt das Stärkere neben dem Schwächeren, mißfällt das Schwächere neben dem Stärkeren," und diese Worte enthalten die eigentliche Aufstellung der *Idee* der Vollkommenheit. Aber eben dieses Gefallen oder Mißfallen, oder bestimmter: dieser Anspruch auf einen eigenthümlichen Werth der bloßen Größe (Stärke, Reichthum, System) des Wollens steht in Frage. Um sich die verneinende Antwort, die hier auf diese Frage gegeben worden

ist, zu verdeutlichen, kann man einen indirecten Weg versuchen, dadurch, daß man die vorgeblich selbstständige Beurtheilung nach Größenverhältnissen, zusammengefaßt mit der Beurtheilung nach andern Ideen, vergleicht mit der Zusammenfassung anderer Ideen unter einander. Dann muß, wenn jene Selbstständigkeit wirklich vorhanden ist, das Gesammtresultat dieser Zusammenfassung in beiden Fällen gleichmäßig ausfallen. Denke man nun, um ein einfaches Beispiel zu wählen, eine wohlwollende, aber unrechtliche Handlung, so wird sie in der ersteren Beziehung gebilligt, in der andern gemißbilligt, und Billigung und Mißbilligung, beide von einander ganz unabhängig, ergeben zusammengefaßt ein Gesammturtheil, in welchem Lob und Tadel sich dergestalt modificiren, daß der Gesammtwerth der Handlung im umgekehrten Verhältnisse zu der Größe des sich beimischenden Tadels steht. Umgekehrt, man denke sich eine unrechtliche und zugleich boshafte Handlung, so trifft sie ein doppelter, wiederum von einander unabhängiger Tadel, welcher zusammengenommen das Gesammturtheil dergestalt bestimmt, daß die ganze Schlechtigkeit wie das Product aus zwei Factoren betrachtet werden kann; sie steht im directen Verhältnisse zu der Größe der Factoren. Wäre nun die Beurtheilung nach der bloßen Stärke des Wollens ebenfalls selbstständig, wie die nach der Idee des Rechtes und des Wohlwollens, so müßte sich bei der Zusammenfassung der Beurtheilung nach der Idee der Vollkommenheit mit der Beurtheilung nach andern Ideen ebenfalls dieser Unterschied des umgekehrten und geraden Verhältnisses für das Gesammturtheil geltend machen. Dem ist aber nicht so. Zwar der gerechte, der innerlich freie Wille nimmt um so größere Werthschätzung in Anspruch, je stärker, je reicher, je geordneter in sich selbst er ist; aber der ungerechte Wille mißfällt ebenfalls um so mehr, je stärker u. s. w. er ist; d. h. die Beurtheilung nach Größenverhältnissen vermehrt Beifall und Mißfallen immer im directen Verhältniß der Größe; diese letztere ist bloßer Coefficient, der, wie jeder Coefficient, nichts gilt, wenn sein Multiplicandus Null ist. Herbart selbst sagt in dieser Beziehung (Allg. pr. Philos. S. 96): „Die Vollkommenheit ist blos formal und in ihre Form paßt jede Materie, die des Mehr oder Minder fähig ist. Was an sich gefällt oder mißfällt, das kann auch als ein Größeres oder Kleineres mehr oder minder gefallen oder miß-

fallen. Wenn nun das größere Mißfallende, als Größeres, gefällt, so entsteht ein scheinbarer Widerspruch in der praktischen Bedeutung der Ideen; aber nur, so lange man in der Abstraction bald die bloße Größe, bald das bloße Was? dieses Größeren ins Auge faßt. Denn der offene volle Blick auf das Ganze empfängt das durch die ganze Größe vervielfältigte Mißfallen, dessen Nachdruck durch die blos quantitative Vergleichung nicht kann aufgewogen werden," ja dessen Nachdruck, setzen wir hinzu, eben auf der Vervielfältigung des an sich Mißfallenden beruht. Diese letzten Worte betrachten offenbar die Größe als bloßen Coefficienten und lassen sich nicht mit der Voraussetzung vereinigen, daß „das größere Mißfallende als Größeres gefalle"; denn dann müßte der unsittliche Wille, je stärker er ist, „für den offnen vollen Blick auf das Ganze" um desto weniger mißfallen, während er, wie es ganz angemessen ist, für um so mehr mißfallend erklärt wird. Daher auch S. 94 die bloße „Verminderung des Beifalls, welche entstehe, sobald das, was als Größe gelobt wird, sich in anderer Beziehung Tadel zuzieht," nicht zusammenpaßt mit der „Vervielfältigung des Mißfallens durch die ganze Größe", indem nicht blos Verminderung des Beifalls an der Größe durch einen anderweitigen Grund des Tadels, sondern geradezu Vermehrung dieses Tadels durch die Rücksicht auf die Größe des tadelnswerthen Willens eintritt. An einer andern Stelle (Analyt. Beleucht. d. Naturr. u. d. Moral S. 137) bemerkt einmal Herbart sehr treffend: „keine Idee steht im Genitiv der andern"; also es hat ursprünglich und unmittelbar keinen Sinn, zu sagen: die Billigkeit der inneren Freiheit, oder das Wohlwollen der Gerechtigkeit; denn jede der Ideen beruht auf einem eigenen Verhältnisse, welches an sich nicht eine bloße Nebenbestimmung eines andern ist, auf dem eine andere Idee beruht. Demgemäß müßte es nun auch keinen Sinn haben zu sagen: die Vollkommenheit (Größe) des Wohlwollens, der Billigkeit u. s. w., während doch alle Größenbestimmungen, um überhaupt eine Bedeutung zu bekommen, etwas voraussetzen, was durch sie bestimmt wird. Vollkommen ist, was zur Fülle kommt; zur Fülle wessen? etwa zur Fülle der Fülle? — Auch darf wohl bemerkt werden, daß die Auffassung des Größeren und Kleineren als eines bloßen Coefficienten sich bei Herbart an mehreren Stellen fast unwillkührlich geltend

macht, wie z. B. Allg. pr. Phil. S. 231, wo es heißt: „der zufällige Erfolg wird gar nicht zugerechnet und die augenblickliche Anwandlung weniger, als die Aeußerungen des Charakters; wie überhaupt das Minder und Mehr des Wollens auch minder oder mehr Stoff giebt zur Beurtheilung nach jeder praktischen Idee" und ebenso S. 271, wo in Vergleich mit sittlichen Einseitigkeiten, welche eine Idee auf Kosten der andern hervortreten lassen, gewarnt wird vor der Leerheit, die sich blos an der Form des Starken und Vielen ergötzt. Käme es darauf an, noch mehr Stellen anzuführen, so könnte an ein paar ebenfalls sehr bezeichnende Worte in der Schrift „über philosophisches Studium" (Klein. philos. Schrift. Bd. I, S. 140) erinnert werden, wo es heißt: „den Unterschied der Festigkeit und Wandelbarkeit werdet ihr doch nicht eher gelten machen wollen, als bis zuvor gezeigt ist, das Festere habe einen Werth, um dessenwillen man sich seiner Stärke erfreuen dürfe, das Wandelbare hingegen sei von der Art, daß größere Festigkeit es nur schlimmer machen könnte." — Diese Stellen beweisen wenigstens so viel, daß Herbart eine doppelte Bedeutung der Größenbegriffe stillschweigend vorausgesetzt, aber nicht bestimmt dargelegt hat; und der Satz, daß der Größe außer ihrer Bedeutung als Coefficient auch noch eine andere selbstständige Bedeutung nicht zukomme, ist wenigstens durch die Anmerkung in der 2. Ausg. d. Encyklopädie (S. 71), die vielleicht noch mit Rücksicht auf die hier dargelegte Auffassung dieses Begriffs geschrieben wurde, nicht widerlegt. Die dort geforderte Abstraction versteht sich von selbst, wenn man die Größe nur ihrem eigenen Begriffe nach auffassen will; ist sie geleistet, dann erst entsteht die Frage, ob die Größe des Wollens für sich allein etwas bedeute. Will man die Vollkommenheit als Idee beibehalten, und gesteht man zugleich zu, daß sie da, wo ein durch seine Qualität schon bestimmtes Wollen beurtheilt wird, doch nur als Coefficient erscheine, so ist die Berufung auf dieselbe als eine Idee zum mindesten etwas Ueberflüssiges, was bei der Anwendung sich nicht in der Art brauchbar zeigt, wie es unter der Voraussetzung der Idee der Vollkommenheit gebraucht werden müßte.

Das einen bezeichnete indirecte Verfahren, sich diese ethische Grundfrage zur Klarheit zu bringen, führt also auf dasselbe Resultat, welches oben schon ausgesprochen worden ist, allerdings in

der Erwartung, daß man diejenigen Fälle, wo die bloße Größe des Willens als ſolche einen ſelbſtſtändigen Werth in Anſpruch zu nehmen ſcheint, genau analyſire. Ueberall wird man dann finden, daß eine nicht von der Größe ausgehende Beurtheilung dieſer ſelbſt ihre Richtung auf Beifall oder Mißfallen giebt. Der feige Mörder wird ſtärker getadelt, als der muthige, tapfere; aber die muthige Tapferkeit des Letzteren iſt die Ehrlichkeit eines offenen Gefechtes und mindert als ſolche den Tadel. Ueberhaupt mag Stärke und Kraft des Wollens als Tüchtigkeit gefallen; und in dieſer Beziehung wird mit vollem Rechte geſagt werden können, daß eine „urſprüngliche Rührigkeit und Rüſtigkeit im Wollen und Wirken die Grundbedingung der Tugend iſt, welche man einem ſchwachen Stamme nicht einimpfen kann" (Herbart Encykl. 2. Ausg. S. 71). Der ganze Begriff der Tüchtigkeit (die ariſtoteliſche ἀρετή, vgl. oben S. 50) ſetzt aber die Beſtimmung deſſen, wozu ſie tüchtig ſei, voraus, und die Bedingung des ſittlichen Wollens kann doch unmöglich gleich ſein dem Maaßſtabe dieſer Sittlichkeit ſelbſt. Es ſtrebe der eine mit der größern Ausdauer und Kraft nach Geldbeſitz, und ein anderer mit minderer Kraft nach Macht und äußerem Einfluß; iſt darum, und zwar nur um der Stärke des Wollens willen jener beſſer? Was den Begriff der Vollkommenheit ſehr leicht mit einer Idee verwechſeln läßt, iſt außerdem zum Theil die praktiſche Weiſung eines Fortſchritts ins Unendliche (Herbart allg. pr. Philoſ. S. 93), die Hinweiſung auf ein Ideal, welches der Größe nach jede beſtimmte Grenze überſchreitet. Aber dieſe Weiſung, fortzuſtreben, fällt ſogleich weg bei der Vergleichung des Schlechten mit dem Schlechteren, was doch nicht ohne Weiteres der Fall ſein könnte, wenn das bloße Fortſchreiten von einer Größe zu einer andern ſie überragenden blos um dieſer Größe willen einen unbedingten Werth hätte, während ſich dies, wenn die Größenverhältniſſe bloße Coefficienten einer in ihrer Art ſchon feſtſtehenden Beurtheilung ſind, allerdings von ſelbſt verſteht. Ja die praktiſche Weiſung, fortzuſchreiten ins Unendliche, hat, ſtreng genommen, gar keinen rechten Sinn; denn die Ideenlehre kennt eben ſo wenig ein ethiſch Unendliches oder unendliches Ethiſche, als die Ontologie ein reales Unendliche oder ein unendliches Reale. Die Heiligkeit, die Güte, die Gerechtigkeit u. ſ. w. ſind durch ihren

Begriff bestimmt; für einen ihnen adäquaten Willen giebt es zwar mannigfaltige Aeußerungen, aber keinen quantitativen Fortschritt mehr; ohne daß man deshalb zu fürchten hätte, als solle die sittliche Wachsamkeit, die in dem wirklichen Handeln des Menschen gar sehr auf die Sorge für das Mehr oder Minder in der Realisirung der Ideen angewiesen ist, einem sittlichen Leichtsinn oder einer sittlichen Sicherheit aufgeopfert werden, welche das unabläßliche Streben nach der vollkommenen Darstellung der Ideen mit der Erreichung dieser Vollkommenheit verwechseln.

Ueberhaupt werden, wenn man auch die Vollkommenheit als Idee fallen läßt, doch deshalb die praktischen Weisungen nicht verloren gehen, die in der vergleichenden Schätzung nach Größenbegriffen liegen. Diese Weisungen gehören aber, systematisch betrachtet, nicht in die Ideenlehre, sondern dahin, wo Herbart selbst sie zuerst erwähnt. „Tritt", heißt es allg. pr. Philos. S. 69, „eine einzelne wirkliche Begehrung mit einer andern einzelnen zusammen in ein Verhältniß und treten sie hin vor das beurtheilende Auge, so werden sie nimmermehr eins seine Idee derselben; sondern eine jede wird behaftet sein mit allerlei Modificationen, die für die psychologische Unterscheidung gehören. Hier nun werden sich Verschiedenheiten des Grades vorfinden; stärkere, schwächere Willen — und demgemäß: mehr oder weniger stark ausgeprägte Nachbilder der Ideen! Darauf wird zu achten haben, wer sich im Wirklichen bewegt." In der That, der Wirklichkeit gehören die mehr oder weniger stark ausgeprägten Nachbilder der Ideen, die mehr oder weniger starken Abweichungen, Verirrungen und Gegensätze auf dem Gebiete des sittlichen Lebens; demgemäß gehört auch die Entwickelung der Bedeutung der Größenbegriffe für die ethische Beurtheilung dahin, wo die die Anwendung der Ideen auf die Verhältnisse des wirklichen Lebens bestimmenden Gesichtspunkte sich der Untersuchung darbieten. Nur bedarf es dann keiner eigenen Idee, um zu dem Satze zu gelangen, daß das Würdige desto mehr geschätzt wird, das Unwürdige eine um so größere Geringschätzung auf sich zieht, je größer die in ihm sich darstellende Willenskraft ist. Der Frage endlich: wo das Culturſystem bleibe? kann hier nur die Gegenfrage entgegengestellt werden: ob denn die Uebung jeder Kraft und Fähigkeit ein sittliches Ziel sei? Das Culturſystem, als Gesammt-

darstellung aller sittlichen Kraft, wurzelt sehr erkennbar in der Gesammtheit aller gesellschaftlichen Ideen; vieles andere, was ihm eigenthümlich zu sein scheint, gehört als unentbehrliches Mittel zur Darstellung der Ideen; noch anderes, was man gewöhnlich zur Cultur rechnet, wird sich wohl eine ethische Kritik gefallen lassen müssen, selbst Wissenschaft und Kunst, oder bestimmter: die sittliche Bedeutung des auf die wissenschaftliche und künstlerische Production gerichteten, oder die Producte beider sich aneignenden Willens nicht ausgenommen.

Sollen mithin neben der Idee der innern Freiheit noch andere Ideen, welche der Einsicht einen Inhalt darzubieten im Stande seien, gefunden werden, so wird man die engen Schranken, in welchen das Wollen Eines Vernunftwesens in der Beziehung auf sich selbst eingeschlossen ist, überschreiten, und die möglichen Verhältnisse mehrerer Willensacte, die nicht die desselben Vernunftwesens sind, ins Auge fassen müssen. Welches Verhältniß hier das zunächst liegende sei, wird die Analyse dessen, was in diesem Fortschritte von Einem zu mehreren wollenden Wesen liegt, sogleich zeigen.

B. Idee des Wohlwollens.

Soll zwischen mehreren, und zwar zunächst zwischen zwei wollenden Wesen, für sie als wollende ein Verhältniß stattfinden, so ist es nothwendig, daß sie von einander wissen. Wie, durch welches Mittel sie von einander wissen, ist zunächst ganz gleichgültig; genug, daß der eine den Willen des andern kennt. Gleichwohl ist es, damit der eine in ein Verhältniß zu dem andern trete, nicht unumgänglich nothwendig, daß er den fremden wirklichen Willen kenne; sondern nur vorzustellen, vorauszusetzen braucht der eine den Willen des andern, so daß dieser fremde Wille eben nicht als wirklicher, sondern nur als vorausgesetzter Wille gedacht würde; und dennoch zeigt sich die Möglichkeit einer verschiedenartigen Beziehung des eignen auf diesen vorausgesetzten fremden Willen. Einen fremden Willen als solchen voraussetzen heißt nämlich ihn denken als begehrend ein Wohl, als sich sträubend gegen ein Uebel; den eignen Willen auf

ihn als Willen beziehen, heißt ihm wohlwollen oder übelwollen. Es ist von entscheidender Wichtigkeit, dieses Verhältniß in seiner ganzen Reinheit aufzufassen und alle fremdartigen Nebenbestimmungen fern zu halten. Es handelt sich nämlich um ein Verhältniß des eigenen Willens zu dem vorausgesetzten fremden Willen als solchem. Damit sind alle diejenigen Beziehungen des eigenen auf den fremden ausgeschlossen, deren Beziehungspunkt nicht in dem letzteren selbst liegt; d. h. Wohlwollen oder Uebelwollen ist da nicht vorhanden, wo irgend ein anderes Motiv, als welches in der Rücksicht auf den fremden Willen selbst liegt, die Beziehung des eigenen Willens auf ihn bestimmt. Betrachte der Eine den Andern als Mittel für irgend einen Zweck, suche er ihm daher entgegenzukommen, um ihn für sich zu gewinnen und dadurch etwas zu erreichen, was er nicht für ihn, sondern für sich selbst will, so fehlt, wie leise und versteckt auch die Einmischung dieses fremden Motivs sein möge, das dem Wohlwollen specifisch eigenthümliche Merkmal, nämlich die dem andern Willen unmittelbar, ohne ein fremdes Motiv seinem Gewollten, als einem fremden, sich widmende Gesinnung. Dieses Merkmal ist so wesentlich, daß es geradezu den ganzen Begriff des Wohlwollens, daß die entgegengesetzte Gesinnung ebenso den ganzen Begriff des Uebelwollens constituirt. Eben dadurch scheidet sich das Wohlwollen auch nicht nur von der bloßen Uebereinstimmung der Willen, sondern auch von der Sympathie, dem Mitleid und der Mitfreude. Zwar die bloße Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Willen, die sogar ohne alles Wissen von einander möglich ist, wie wenn zwei desselben Weges gehen oder nicht gehen, oder auch die Voraussetzung dieser Einstimmung oder Nichteinstimmung wird nicht leicht mit dem Wohlwollen und dem Uebelwollen verwechselt werden. Aber auch der Sympathie, der unwillkührlichen Mitempfindung eines fremden Leidens oder eines fremden Wohles, der Empfindlichkeit für fremde Lust und fremden Schmerz geht das Merkmal der dem fremden Willen sich widmenden Gesinnung ab; wer einen fremden Zustand nur mitempfindet, ja vielleicht sogar stärker empfindet, als der fremde Wille selbst, kann sehr wohl in dieser seiner eigenen Empfindung eingeschlossen bleiben, er empfindet das fremde Leid, die fremde Freude als eigene, nicht als fremde.

Wie sehr daher auch psychologisch betrachtet das Mitgefühl mit dem Wohlwollen verwebt, wie wahr es sein mag, daß dieses aus jenem sich dann entwickelt, wenn der Mitempfindende, fortschreitend zu dem Bewußtsein, ein fremder Wille sei der leidende, in dieser Sonderung des eigenen und des fremden Zustandes sich allmählig zu einer dem fremden Willen sich widmenden Gesinnung erhebt; — der Begriff des Wohlwollens ist von diesem psychischen Vorgange ganz unabhängig, und die Bedingungen, unter welchen im menschlichen Gemüthe die Sympathie sich hier in Wohlwollen verwandelt, dort bei näherer Ueberlegung der Gleichgültigkeit, vielleicht dem Neide, der Mißgunst u. s. w. Platz macht, sind kein Gegenstand der Untersuchung, wo es sich zunächst nur um den Begriff des Wohlwollens und Uebelwollens und um das Urtheil handelt, welchem die wohlwollende oder übelwollende Gesinnung als solche unterliegt*). Wohl aber genügt es, um den Begriff des Wohlwollens oder Uebelwollens zu erkennen, daß der eine Wille den andern blos voraussetze**) und sich ihm, als einem vorausgesetzten, widme. Nicht zwar, als ob bei der Wahrnehmung dessen, was der fremde Wille wirklich begehrt oder von sich abzuwenden strebt, für das Wohlwollen oder Uebelwollen kein Platz wäre; sondern es liegt nur in dem Begriffe

*) Lediglich diese Verwechselung des Wohlwollens mit der Sympathie ist es, welche zu dem bekannten Spotte Schleiermacher's über die englischen Moralisten Veranlassung geben konnte. „Ist das Wohlwollen das Höchste: warum soll es seine Befriedigung hernehmen aus der Lust an der unmittelbaren eigenliebigen Glückseligkeit anderer, und nicht vielmehr eine höhere Lust finden an ihrer höheren, nämlich auch wohlwollenden Lust? Diese nun kann ich nicht anders und sicherer befördern, als durch Bewirkung meiner eigenen ihnen zur Anschauung dargebotenen Glückseligkeit, so daß die Sittlichkeit eines Menschen zuletzt besteht aus seiner höheren Freude an Anderer Freude über seine niedere Freude." (Kritik d. Sittenl. S. 81.)

**) Der Begriff des Voraussetzens ist zur Bezeichnung des Verhältnisses tauglicher als der des bloßen Vorstellens. Denn soll ein Verhältniß der Willen entstehen, so muß in der Vorstellung des fremden Willens eben die Annahme liegen, daß der fremde Wille etwas wirklich als Wohl oder Wehe empfinden werde. Sympathisiren kann man auch mit den Freuden und Leiden einer fingirten Person in einem Drama, Romane u. s. w., ernsthaft wohlwollen oder übelwollen kann man keinem Helden eines Romans, weil die Voraussetzung der Wirklichkeit seines Willens fehlt.

des Wohlwollens, daß schon der bloße, das fremde künftige Wollen anticipirende Gedanke: dieses oder jenes werde, wenn es geschähe, von dem Andern als Wohl oder Wehe empfunden werden, hinreicht, um darin ein Verhältniß zwischen dem eigenen und dem fremden Willen zu erkennen.

Fasse man nun das ganze so bestimmte Verhältniß in seiner eigenthümlichen Bedeutung auf, stelle man, frei von allen verdunkelnden und verwirrenden Nebenbestimmungen, das reine Wohlwollen einerseits, das reine Uebelwollen andererseits hin vor das geistige Auge, und nirgends weniger als hier ist es zweifelhaft, welches Urtheil über das eine, wie über das andere ergehe. Unmittelbar, unbedingt, ohne alle Frage nach den Gründen des Beifalls oder Mißfallens zwingt das Wohlwollen, die reine Güte dem Betrachtenden mit stiller Gewalt die Anerkennung seiner eigenen Schönheit auf, während das Uebelwollen um so häßlicher wird, je bestimmter man es loslöst von allen Motiven und es als für sich selbst bestehend hinstellt. Oder wäre es wirklich nothwendig, für die „schändliche Familie" des Hasses, des Neides, der Schadenfreude erst nach der Genealogie zu suchen, um darnach zu bestimmen, was sie *werth* sind? oder dem Wohlwollen seinen Preis nach dem Schaden herauszurechnen, den das Uebelwollen stiften könne? Nichts von alle dem; die Gültigkeit der *Idee des Wohlwollens* erweisen wollen, hieße daran verzweifeln, daß irgend eine Gesinnung ihren Werth unmittelbar in sich selbst trage. Beifall und Mißfallen *erzeugen* kann die Wissenschaft hier so wenig, wie bei irgend einer andern Idee; sie kann das, was jenen oder dieses in Anspruch nimmt, nur hinstellen zur Auffassung und sorgen, daß nicht Fremdartiges sich einmische, und dem Mißverständniß und der Mißdeutung die Wege bahne.

Das Wohlwollen ist im gemeinen Leben bekannter unter dem Namen der *Liebe*, und die Reinheit der Idee läuft dabei keine Gefahr, wenn man den Begriff der Liebe in dem Sinne auffaßt, in welchem das Christenthum es als den höchsten Ausdruck für die Idee Gottes ausspricht, daß Gott die Liebe sei. Aber wie viel von dem, was dem Sprachgebrauche nach als Liebe bezeichnet wird, ist denn so vollständig frei von der Rückbeziehung auf den eigenen Zustand, von der bloßen Mitempfindung des fremden, von jenem sich *selbst* in dem andern finden und empfinden,

als die Idee des Wohlwollens verlangt? Die Liebe verschmilzt die Individuen in derselben Empfindung ihres Daseins, ihres Wirkens und Leidens; sie macht es unmöglich zu sagen, was dem einen gehöre und was dem andern; das eine scheint sich zu verlieren, unterzugehen in dem andern, aber doch nur, um sich in ihm, als das, was es selbst ist, zu fühlen. Das Wohlwollen aber weiß, daß der fremde Wille nicht sein eigener ist, daß das fremde Weh, das fremde Wohl nicht nothwendig die eigenen Zustände bestimme; indem es den eigenen Willen, klar gesondert von dem fremden, als den eigenen weiß, widmet es sich dem fremden als solchem, für ihn, unmittelbar, ohne Rücksicht auf den eigenen Zustand. Das Ideal des Wohlwollens ist daher fern von jener Unklarheit des Gefühls, von jener Mitempfindelei, die unwillkührlich hineingezogen wird in fremde Zustände; es ist charakterisirt durch die Besinnung auf die Distanz zwischen dem Ich und dem Du, über welcher es sich wie der Regenbogen über getrennten Punkten der Erde wölbt. Das gute Herz ist freilich sehr oft nichts weiter, als ein hinter der Sympathie sich versteckender Egoismus der Empfindung; und wie nothwendig es als Naturbedingung für die Entstehung des Wohlwollens sein mag, sich hineinversetzen zu können in die Empfindungen anderer, diese Bedingung darf nicht verwechselt werden mit dem, was durch sie bedingt ist.

Hält man nun die Bestimmung fest, daß die Gesinnung des Wohlwollenden oder Uebelwollenden nicht zusammenfallen darf mit der vorausgesetzten oder wirklichen Empfindung des fremden Willens, so erhellt daraus zugleich, daß der Werth des Wohlwollens, der Unwerth des Uebelwollens nicht abhängt von dem Werthe oder Unwerthe des fremden Willens. Dieser Satz kann ohnedies kein Bedenken erregen, wo es sich um Zustände des fremden Willens handelt, die an sich weder löblich noch schändlich sind, wo das Wohlwollen dem andern eine Freude bereitet, einen Schmerz von ihm abwendet, welchen zu empfinden oder nicht zu empfinden diesem keinen ethischen Werth giebt oder nimmt, wo unter gleichen Verhältnissen das Uebelwollen einen unschuldigen Genuß vergällt, ein Uebel hämisch geschehen läßt, was hätte abgewendet werden können. Gerade in solchen Fällen tritt die eigenthümliche Schönheit des einen, wie die eigenthümliche Häßlichkeit des andern des-

halb am unzweideutigsten hervor, weil keine Rücksicht auf den Werth oder Unwerth dessen, was man für den fremden Willen will, der ursprünglichen Beurtheilung in den Weg tritt oder sie auch nur begleitet. Aber wo das fremde Wollen selbst nach dem Tadelnswerthen, dem Schändlichen strebt, da wird zwar der innerlich Freie, der von der Gesammtheit der Ideen Beseelte sich gehemmt finden in der Aeußerung des Wohlwollens, er wird sich mit seiner Gesinnung nicht dem ungerechten, gewaltthätigen, boshaften, schadenfrohen Willen als solchem widmen können; aber dennoch bleibt auch hier der Begriff des Wohlwollens sammt seiner idealen Bedeutung unangetastet stehen, so gewiß die Beurtheilung des fremden Willens nicht einerlei ist mit der Beurtheilung der diesem Willen sich widmenden Gesinnung. Wer das tiefe Elend eines sittlich verwahrlosten Gemüthes, wer den Jammer, der im Gefolge des Lasters, der Ausschweifung einherschreitet, sieht und erkennt, und da, wo er ihn sieht oder auch nur fürchtet, zu helfen und vorzubeugen sucht, wo er kann, aus Wohlwollen, — dessen Gesinnung verliert an ihrem Werthe nicht das Geringste, weil der fremde Wille an sich der sittlichen Geringschätzung unterliegt. Oder meint man, daß die Gesinnung, die einen Howard antrieb, nicht blos die entsittlichenden Wirkungen, sondern auch das physische Elend der Gefängnisse zu entfernen, darum weniger edel war, weil er sie Verbrechern widmete? oder kann die Religion für den Plan der Erlösung der sündigen Menschheit einen höhern ethischen Beziehungspunkt aufweisen, als die Idee des Wohlwollens? Die Heiligkeit Gottes würde verurtheilen, die Gerechtigkeit strafen; die Liebe erzieht, und sucht auch die Wunden zu heilen, welche die Thorheit und das Laster sich selbst geschlagen hat. Man darf sogar noch weiter gehen; man darf annehmen, daß das Wohlwollen seine Gesinnung verschwendet habe an die Unwürdigkeit, daß es sich da habe hinreißen lassen, wo eine kältere Beurtheilung Vorsicht und Behutsamkeit würde gerathen haben, — wenn es nur wirklich reines Wohlwollen war, so bleibt es in seiner eigenen Schönheit unversehrt durch den Tadel einer Klugheit, welche die Welt besser kennt, und selbst der Ernst der Beurtheilung nach den andern Ideen wird mild werden und den Werth dieser Gesinnung mit in die Wagschale des Gesammturtheils legen müssen.

Ueberhaupt, wie das Wohlwollen handeln, auf welche Weise es fortschreiten werde zur Wohlthat, darüber entscheidet die Idee desselben nichts. Unthätig zwar wird es nicht bleiben; denn wo die Theilnahme an fremden Zuständen sich geläutert und gesteigert hat zu einem dem Andern sich widmenden Wollen, da liegt es im Begriffe solchen Wollens, daß es, wo es kann, auch thun wird, was es kann. Jene Theilnahme an Andern also, welche sich mit frommen Wünschen von der thätigen Wirksamkeit für sie loskaufen zu können meint, und die, ohne Hand noch Fuß zu regen, auf die Gesinnung, die sie für andere hegt, pocht, kurz, das unthätige Wohlwollen entspricht, wo überhaupt Platz und Gelegenheit zur That vorhanden war, der Idee des Wohlwollens so wenig, daß es eigentlich den Namen eines Wollens nicht verdient. Dennoch aber bleibt einestheils da, wo die Möglichkeit des Handelns diesem Wollen nicht entspricht, wo der Versuch der That an äußeren Hindernissen abprallt, und der Wohlwollende auf sich selbst zurückgewiesen wird, nichts übrig, als die redliche Gesinnung, welche sich bewußt ist, daß sie handeln würde, wenn sie könnte; anderntheils hängt die Beantwortung der Frage: wie das Wohlwollen handeln werde, zum großen Theile von Rücksichten ab, die nicht in dieser Idee allein liegen. Es ist sehr leicht, auf das Wohlwollen den Schein des Thörichten und Lächerlichen zu werfen, wenn man ihm gegenüber Wünsche und Begierden annimmt, die ganz auf das an sich Werthlose, auf die sinnliche Lust oder gar auf das Schlechte gerichtet seien. Denn wenn man nun der Idee gemäß erwarten zu können meint, der Wohlwollende werde sich beeifern, allen diesen Begierden Genüge zu verschaffen, so erscheint er, wo nicht als der Mitschuldige der verderbten Begierde, doch als der Thor, der in seinem Wollen von den Launen und Narrheiten Anderer in einem niemals endenden Kreise herumgeführt wird; und Beispiele des Unheils, welches gedankenlose Gutmüthigkeit anzustiften im Stande ist, werden dann wohl gar als Einwürfe gegen die Idee des Wohlwollens angeführt.

Solchen Betrachtungen gegenüber ist es nun eben nothwendig, darauf aufmerksam zu machen, daß das Wohlwollen nicht gebunden ist an den fremden wirklichen Willen, sondern daß es die Sphäre seiner Thätigkeit schon in dem vorausgesetzten fremden Wollen findet, so daß, wo der innerlich Freie sich die

Wirkſamkeit, oder ſelbſt die Nachgiebigkeit für *beſtimmte* Wünſche und Begierden des andern verbieten müßte, dadurch das Wohlwollen gegen dieſen nicht aufgehoben wird. Vielmehr kommt es dann darauf an, ein *anderes* Wollen in ihm zu erzeugen, welchem ſich zu widmen kein Grund entgegenſteht; wie denn die verſagende Strenge des Erziehers ein deutliches Beiſpiel eines Verhältniſſes darbietet, welches ganz weſentlich von der Idee des Wohlwollens mitbeſtimmt iſt, ohne doch jede beliebige Aeußerung deſſelben zuzulaſſen. Ueberhaupt wird ſich, ſo wie das Wohlwollen den Boden der Wirklichkeit betritt, dann bei der Wahl der Art, wie es handeln werde, die Ueberlegung der *Folgen* einer ſolchen oder andern Wohlthat für den Empfänger geltend machen; dann mag der Wohlwollende aus einem höheren, weiterblickenden Wohlwollen eine beſtimmte Art des Wohlthuns ſich geradezu unterſagen; aber alle die Rückſichten, die hier das *Handeln* durchkreuzen, ſind nur im Stande, dem Wohlwollen eine verſchiedenartige Form der Erſcheinung zu geben, ohne die Geſinnung, in der es beſteht, ihrem eigenen Weſen nach zu verändern.

Eben darin nun liegt, wenn man das Wohlwollen und das Uebelwollen mit der innern Freiheit oder Unfreiheit vergleicht, das charakteriſtiſch Auszeichnende dieſer Idee, daß das Verhältniß, auf dem ſie beruht, obwohl ſich deſſen Glieder in einem und demſelben Bewußtſein beiſammen finden, doch durch die Beziehung des eigenen Wollens auf den vorausgeſetzten fremden Willen dergeſtalt beſtimmt iſt, daß für den Werth der *Geſinnung* als ſolcher eine veränderliche Anſicht nicht möglich iſt. Die innere Freiheit litt an der Unbeſtimmtheit der Einſicht; das Wohlwollen ruht dergeſtalt in der eigenen Geſinnung des Wollenden, daß es rein und ohne fremde Beimiſchung aufgefaßt, keiner Beziehung auf andere Ideen *bedarf*. Deshalb bildet denn auch jede der *reinen Güte* ſich nähernde Geſinnung den eigenſten Schmuck der Perſon, die eigentliche Schönheit der Seele, die eben dann am meiſten glänzt, wenn ſie, unbekannt mit ſich ſelbſt, nur für andere zu ſein und zu wirken ſich bemüht.

C. Idee des Rechts.

Es ist schon bemerkt worden, daß das Wohlwollen und Uebelwollen auf das Verhältniß zwischen dem eigenen und dem vorausgesetzten fremden Willen nicht nothwendig beschränkt ist, sondern die obige Exposition des Verhältnisses hatte nur die Absicht, zu zeigen, daß schon diese Bestimmung genügt, um daran die Idee des Wohlwollens und des Uebelwollens zum Bewußtsein zu bringen. Das eine wie das andere kann, wie es unzähligemal der Fall ist, auch wirklichen Willen gelten, ohne daß damit eine der wesentlichen Bestimmungen, die in der Idee des Wohlwollens liegen, verändert würde. Indem nun dadurch die Untersuchung auf die Auffassung der Verhältnisse zwischen zwei wirklichen Willen geführt wird, entsteht die Frage, ob die hier möglichen Verhältnisse durch die Idee des Wohlwollens erschöpft sind, oder ob diese Voraussetzung noch andere, von der Gesinnung des Wohlwollens wesentlich verschiedene Verhältnisse zulasse.

Der Leitfaden für die Beantwortung dieser Frage liegt in der Ueberlegung, daß Verhältnisse zwischen zwei Willen bestimmt werden sollen. Der Wille will etwas; dieser Inhalt des Wollens soll das Verhältniß zu dem andern wirklichen Willen bestimmen. Nun kann der Gegenstand des Wollens der fremde Wille selbst sein oder etwas anderes, als dieser Wille. In dem letzteren Falle könnte es scheinen, als sei dann kein Verhältniß des einen Willens zum andern möglich. Allein dennoch liegt sehr nahe, daß dann, wenn auch keine unmittelbare, doch eine mittelbare Beziehung zwischen den Willen stattfinden könne. Es liegt also die doppelte Möglichkeit vor, daß der eine Wille in einer mittelbaren oder unmittelbaren Beziehung zu dem andern Willen steht. Mittelbar wird diese Beziehung sein, wenn der eine Wille nicht auf den fremden Willen als solchen gerichtet ist, sondern nur zufällig, vermittelst eines anderen Gegenstandes gleichsam in diesem Gegenstande sich mit ihm berührt, so daß, wenn er seinen Zweck ohne diese Berührung mit dem andern realisiren könnte, die Beziehung auf diesen weiter keine Bedeutung für ihn haben würde. Ein unmittelbares Verhältniß des einen Willens zum andern würde aber dann eintreten, wenn der andere Wille als solcher, d. h. ein Zustand desselben, das Ziel für die Thätigkeit des Wollenden wäre.

Da jedoch die Thätigkeit des einen Willens auf den andern Willen und den Zustand desselben ebenfalls durch eine Reihe von Vermittelungen hindurchgehen kann, so wird diese Verschiedenheit möglicher Verhältnisse angemessener, als durch die Begriffe des Mittelbaren und Unmittelbaren, durch die des Unabsichtlichen und Absichtlichen bezeichnet, je nachdem nämlich die Absicht, das, was der Wollende will, auf den fremden Willen als solchen oder nicht als solchen geht*).

In der Verschiedenheit dieser beiden, einander coordinirten Fälle liegt nun streng genommen kein entscheidender Grund für die Ordnung, in welcher sie der näheren Betrachtung zu unterwerfen sind. So wie jedoch das Verhältniß zwischen dem eigenen und dem vorausgesetzten fremden Willen in die Mitte trat zwischen die Willensverhältnisse eines und mehrerer Vernunftwesen, so liegt der Fall, daß sich die Willen unabsichtlich in irgend einem Gegenstande, der als äußerer aufgefaßt zu werden fähig ist, berühren, der Untersuchung näher, als der entgegengesetzte, wo die Willen absichtlich dergestalt in einander eingreifen, daß die Thätigkeit des einen durch das Medium der Wirksamkeit hindurchgeht und den Zustand des andern bestimmt.

Die Bedeutung dieses Falles nun, wo sich die Willen unabsichtlich berühren, ist nicht schwer zu finden. Er beruht auf der Voraussetzung, daß, obschon der eine Wille dem andern an sich gleichgültig ist, es doch einen dritten Gegenstand außer ihnen gebe, an welchem sie beide auf einander treffen. Gesetzt nun, dieser Gegenstand sei von der Art, daß er, indem jeder der Willen auf seine Weise und für seine Zwecke über ihn disponirt, beiden Willen gleichmäßig zu dienen im Stande ist, so werden durch

*) Es könnte allerdings die Frage entstehen, ob nicht ein anderer Eintheilungsgrund für die Verhältnisse zweier wirklicher Willen möglich ist. Aber abgesehen davon, daß diese Frage bei allen Eintheilungen sich ins Unendliche wiederholen läßt, handelt es sich bei der Aufstellung eines bestimmten Eintheilungsgrundes überall nur darum, ob derselbe der Natur der eintheilenden Sphäre in der Art angemessen ist, welche die Richtung der Untersuchung fordert, und in dieser Hinsicht bezeichnet die aufgestellte Verschiedenheit ganz eigentlich den wesentlichen Unterschied solcher Verhältnisse, deren Glieder ausdrücklich als Willensacte bezeichnet sind. Denn das Absichtliche oder Unabsichtliche charakterisirt eben den Willen seinem Begriffe nach.

ihm die an sich gegen einander sich gleichgültig verhaltenden Willen nicht in ein Verhältniß zu einander gebracht werden; wie etwa die gemeinschaftliche Benutzung von Luft und Licht die, welche sich außerdem nicht um einander kümmern, in der Regel nicht veranlaßt, dies zu thun. Gesetzt aber, der Gegenstand sei von der Art, daß er den beiderseitigen Dispositionen nicht gleichmäßig dienen kann, während doch jeder der Willen über ihn auf seine Weise, für seine Zwecke disponiren will, so ist dabei zwar die Möglichkeit eines Einverständnisses nicht ausgeschlossen, aber das Nächste, was unter dieser Voraussetzung vorliegt, ist, so gewiß jeder der Willen eben dadurch Wille ist, daß er seinen Zweck zu erreichen strebt, das Verhältniß des Streites. Denn der Streit ist eben dasjenige Verhältniß zweier oder mehrerer Willen, welche sich gegenseitig als Hindernisse ihrer Zwecke betrachten und behandeln. Der Gegenstand, über welchen gestritten wird, ist für den Begriff des Streites gleichgültig; das Wesentliche ist das Verhältniß der Willen, und dieses Verhältniß ist nicht blos in den Aeußerungen des Wollens, sondern in der Tiefe der Gemüther zu suchen und aufzufassen. Das Eigenthümliche dieses Verhältnisses ist ferner wesentlich verschieden von dem des Uebelwollens. Der Streit gilt dem fremden wirklichen Willen, das Uebelwollen bedarf nur der Voraussetzung eines fremden Wollens; jener besteht eben darum in einer wirklichen Collision mit dem fremden Willen, dieses kann dagegen eingeschlossen bleiben in der Gesinnung; endlich jener geht nicht nothwendig auf den fremden Willen als solchen, sondern er collidirt mit ihm zufällig an einem äußern Gegenstande, während bei dem Uebelwollen die Beziehung auf den fremden Willen als solchen ganz wesentlich ist. Wie leicht sich also auch eine Gesinnung des Uebelwollens einmischen könne in den Streit, in Begriffen aufgefaßt unterscheiden sich beide Verhältnisse sehr kenntlich, und dieser Unterschied verlangt, das Verhältniß streitender Willen unvermischt mit fremdartigen Nebenbestimmungen ins Auge zu fassen.

Nimmt man nun die Glieder dieses Verhältnisses als das, was sie in diesem Verhältnisse sind, d. h. als streitende, und fragt man, ob das Verhältniß derselben zu einander schlechthin gleichgültig ist, oder nicht, so erhebt sich, wenn man den Streit rein an sich, ohne alle und jede fremdartige Beimischung auffaßt,

unbedingt und unmittelbar das Urtheil: der Streit mißfällt. Dieses Urtheil tritt ganz unzweideutig hervor, sobald man sich die Bilder der Zwietracht, der Uneinigkeit, der Parteiung, des Haders, Zankes u. s. w. in bestimmten Fällen auch noch ohne Rücksicht auf den Nachtheil, den etwa die Zwietracht bringt, oder das Uebelwollen, welches sich beimischen könnte, realisirt denkt. Wem das Widerwärtige eines solchen Anblicks erst noch andemonstrirt werden müßte, für den wäre wohl die Mühe eines solchen Versuchs verloren; auch hier kann die Wissenschaft nur Sorge tragen, daß nicht fremdartige Einmischungen das Object der Auffassung unvermerkt dem Auge entrücken. So ist es gewiß sehr leicht, zu sagen: nicht aller Streit mißfalle, und dabei etwa an den Kampf für das Vaterland gegen Bedrückung und Unterjochung, oder an die Abwehr ungerechter Angriffe, oder an den Kampf um die Wahrheit u. s. w. zu erinnern; aber wie oberflächlich ein solcher Einwurf sein würde, erhellt sogleich durch die Bemerkung, daß Streit dieser Art immer nur unter Voraussetzung eines Verhältnisses für tadelfrei erklärt werden kann, welches Respect verlangt und gegen dessen Verletzung sich zu stemmen den Tadel, Veranlassung des Streites gewesen zu sein, ganz oder wenigstens in überwiegendem Grade auf die eine der streitenden Parteien wirft. Denn gleichgültig finden, oder gar billigen wird es doch Niemand, daß überhaupt gestritten werden mußte, und die Frage: ob es nicht besser gewesen wäre, wenn ein anderes Mittel zur Ausgleichung eines Mißverhältnisses übrig geblieben oder freiwillig von beiden Seiten ergriffen worden wäre? — beantwortet sich so sehr von selbst, daß eben in der Art, wie sie sich beantwortet, das Mißfallen am Streite als solchem, wie ungleich es sich auch auf die streitenden Parteien vertheilen mag, deutlich hervortritt. Was vollends den Kampf um die Wahrheit, den wissenschaftlichen Streit anlangt, so versuche man nur, ihn als Streit der Willen aufzufassen, und das Mißfallen stellt sich nur um so kenntlicher ein; weil die Feststellung der Wahrheit ganz und gar keine Sache des Willens und es geradezu albern ist, zu wollen, daß etwas, kraft dieses Wollens, wahr sei. Der rechte Kampf um die Wahrheit gehört seinem Begriffe nach gar nicht in den Umfang des Verhältnisses, von welchem hier die Rede ist.

Obgleich sich nun das Mißfallen am Streite um so deutlicher ankündigt, je reiner man den Begriff desselben auffaßt, so bedarf doch die in diesem Mißfallen liegende Weisung, nicht zu streiten, einer näheren Entwickelung. Bleibt man zunächst bei dem stehen, wovon die Betrachtung ausging, daß der Streit eben vorhanden sei, so geht die Weisung, nicht zu streiten, an beide Willen gleichmäßig. Denn ein Grund des Unterschiedes, warum die Weisung, vom Gegenstande des Streites zurückzuweichen, abzulassen vom Streite, mehr an den einen, als an den andern der beiden Wille gehe, ist noch nicht sichtbar; selbst die etwanigen Wünsche des Wohlwollens, daß der streitige Gegenstand nicht unbenutzt bleiben möge, würden, noch abgesehen davon, daß die Einmischung des Wohlwollens dem Begriffe nach hier ganz fremdartig wäre, ohne nähere Modificationen beiden Willen gleichmäßig gelten und nicht den einen vor dem andern begünstigen.

Es ist nun wenigstens denkbar, daß dieser Verlauf stattfinde, daß jeder der Willen, selbst zurücktretend, dem andern die von ihm beabsichtigte Disposition über den Gegenstand gestatte. Damit verschwindet zugleich das Verhältniß der Willen; und eine weitere Folge ist zunächst nicht sichtbar. Aber es ist ebenso wenigstens möglich, daß in und mit der Ueberlassung ein anderes Verhältniß sich bilde, dessen Entstehung wesentlich auf dem Mißfallen am Streite beruht. Die Ueberlassung des Gegenstandes kann von den Streitenden selbst, eben indem sie den Streit und das Mißfallen an ihm inne werden, theilweis beschränkt, an Bedingungen geknüpft werden, sei es der Art, oder der Zeit des Gebrauchs nach; mit einem Worte, um alle die möglichen Modificationen, die in der Wirklichkeit hier stattfinden können, bei Seite liegen zu lassen, es ist die Möglichkeit einer Auseinandersetzung der streitenden Willen gegeben, über deren bestimmten Inhalt sich dieselben als über eine Norm für die Beilegung des Streites vereinigen. Diese Betrachtung reicht weiter; sie erstreckt sich auch auf die Fälle, wo zwar beide überlassen haben, aber der eine das Ueberlassen des andern bemerkt und nunmehr über den Gegenstand disponirt, dergestalt, daß der andere gegen diese Disposition nichts einwendet, sie sich gefallen läßt und dadurch Veranlassung giebt, die geschehene Disposition als mit seinem Willen geschehen zu betrachten. Auch hierin liegt eine Einstimmung der Willen,

welche, wenn ſich das durch ſie bezeichnete Verhältniß irgendwie befeſtigt hat, wieder verletzen, zum mindeſten das Urtheil hervorruft: der die Einſtimmung wieder aufhebende, den Streit wieder beginnende Wille hätte ſich gleich anfangs regen, nicht erſt ſtillſchweigend zuſehen und dann den Streit wieder beginnen ſollen.

Faßt man dieſe Fälle, abgeſehen zunächſt von allen nähern Beſtimmungen, durch welche ſie ſich in der Berührung wirklicher Willen in einer gemeinſchaftlichen Welt ihrer Thätigkeit bald mehr, bald weniger deutlich zu erkennen geben können, unter einen allgemeinen Geſichtspunkt zuſammen, ſo erhellt: daß in dem Mißfallen am Streite, wo er auch ſtattfinde, zunächſt für die Streitenden ſelbſt die Aufforderung liege, eine Regel zu errichten und anzuerkennen, deren Befolgung darauf abzielt, den Streit zu vermeiden. Nennt man nun die, dieſer praktiſchen Weiſung gemäß erfolgende Einſtimmung mehrerer Willen als Regel zur Vermeidung des Streites Recht (im objectiven Sinne), ſo zeigt ſich in jeder irgendwie an den Tag gelegten Einſtimmung mehrerer Willen über die Gegenſtände ihrer beiderſeitigen Dispoſitionen der erſte Keim deſſen, was auf den Namen einer Rechtsgrenze Anſpruch macht. Ebenſo hat jedes Recht im ſubjectiven Sinne, d. h. jede Befugniß, gewiſſe Handlungen und Unterlaſſungen auch gegen den Willen des andern in der geſicherten Erwartung zu begehen, daß ſie nicht als Veranlaſſung des Streites dürfen angeſehen werden, und auf dieſelbe Weiſe gewiſſe Handlungen und Unterlaſſungen Anderer zu fordern, ſeinen letzten Grund in der unmittelbaren Autorität, mit welcher Alles, was auf die Vermeidung des Streites auch nur im Entfernten abzielt, Reſpect fordert; und wenn etwas daran läge, ſchon hier dieſe Autorität in gebietender Form auftreten zu laſſen, ſo würde die allgemeine, die Sphäre des Rechts bezeichnende Weiſung ſich, ſo weit bis hierher die Betrachtung geführt hat, in der Formel ausſprechen laſſen: betrachte den Umfang, die Art und den Inhalt deiner, einem fremden Willen gemachten Zugeſtändniſſe als unverbrüchliche Norm deines Verhaltens gegen ihn.

Obgleich nämlich die unabſichtliche Colliſion mehrerer Willen in den ſich gegenſeitig hemmenden Dispoſitionen über einen dritten Punkt ihrer Wirkſamkeit nur auf die Möglichkeit von Rechtsverhältniſſen führt, ſo beruht doch die Idee des Rechts, welche

sich in jener Weisung ankündigt, wesentlich auf dem Mißfallen am Streite, welches in den Gemüthern der Wollenden als wirksam gedacht, zur Errichtung und Anerkennung bestimmter Rechtsverhältnisse führen wird. Daß eine solche, gewisse Grenzlinien zwischen den Willen ziehende Norm gerade mit dem Namen des Rechts bezeichnet wird, kann kaum ein Bedenken erregen. Denn wie entfernt der allgemeine Begriff des Rechtes auch noch von den näheren Bestimmungen sein mag, deren er durch seine Anwendung theils auf die tausendfältigen Berührungen der Einzelnen, theils auf ein größeres gesellschaftliches Ganze fähig wird, so meint doch jeder, wo er von Rechten spricht, ein Verhältniß der Willen zu einander, und von einem Recht, welches nicht für einen Willen, und zwar für diesen Willen in Beziehung auf einen andern Willen Bedeutung hätte, kann so wenig die Rede sein, daß die Rechtswissenschaft sehr häufig in den Fall kommt, Willen zu fingiren, um den Beziehungspunkt für ein bestimmtes Rechtsverhältniß nicht zu verlieren. Ferner meint Niemand, daß das Recht irgendwie blos durch einseitige Willkühr entstehe, oder ohne Vorwurf durch einseitige Willkühr aufgelöst werden könne; und wie weit verbreitet auch der Begriff angeborner Rechte sein möge, die Geltung, welche man ihm zugestanden hat, konnte sich niemals so weit erstrecken, daß sie Rechtsansprüche, die sich auf fremde Zugeständnisse, Versprechungen, Verträge, Urkunden u. s. w. und nur auf sie gründeten, durchgängig und schlechthin als nichtig hätte erscheinen lassen sollen. Auch das liegt offenbar in dem gewöhnlichen Begriffe des Rechtes, daß es zunächst nicht sowohl ein Band zwischen den betheiligten Willen, als vielmehr eine Norm ihrer Auseinandersetzung ist, und daß die bestimmte Rechtssphäre jedes Einzelnen ihm zwar einen Spielraum läßt, innerhalb dessen er sich nach Willkühr bewegen darf, über welche hinaus aber in die Rechtssphäre eines Andern willkührlich einzugreifen, dem Tadel, Urheber des Streits zu sein, ihn allein unterwirft.

Wie sehr jedoch somit der gewöhnliche Sprachgebrauch der philosophischen Bestimmung der Rechtsidee entgegenkommt, so wird dadurch die Verpflichtung der Wissenschaft nicht aufgehoben, diese Idee für den Kreis von Voraussetzungen, in welchem sie ursprünglich wurzelt, genauer zu entwickeln. Als unmittelbare Folgerungen

aus der urſprünglichen Bedeutung derſelben ergeben ſich folgende Beſtimmungen:

1) Alle Rechte ſind urſprünglich perſönliche, d. h. ſie gelten zunächſt Perſonen und zwar beſtimmten, d. h. denen, welche, und inſofern und in der Art, in welcher ſie darüber übereingekommen ſind. Wie Rechte gegen jeden unbeſtimmten Dritten, Rechte auf die Sache entſtehen können, läßt ſich erſt unter Vorausſetzung der Rechtsgeſellſchaft nachweiſen. Subject eines Rechtes iſt daher zunächſt ein Weſen, welches nicht nur einen Willen, ſondern auch ein Recht hat, und wenn Perſönlichkeit im juridiſchen Sinne Prädicat eines wollenden Weſens iſt, eben inſofern es ein Recht hat, — eigentlich nur ein veränderter Ausdruck für den Beſitz eines Rechtes, — ſo liegt darin die Nothwendigkeit, die Perſönlichkeit im rechtlichen Sinne von der Perſönlichkeit im pſychologiſchen und ethiſchen Sinne zu unterſcheiden, indem dieſe drei Arten von Perſönlichkeiten von einander ganz unabhängig ſind, und keine derſelben die andere unmittelbar einſchließt*).

2) Object des Rechtes kann alles werden, was Gegenſtand einander widerſtreitender Dispoſitionen werden kann. Daß hierher nicht nur ſinnlich wahrnehmbare äußere Sachen, ſammt der ganzen Mannigfaltigkeit ihres Gebrauchs und Verbrauchs, ihrer Verſchönerung, Erhaltung und Umbildung u. ſ. w., ſondern auch die Leiſtungen Anderer gehören, braucht kaum erinnert zu werden; wichtiger iſt es, darauf aufmerkſam zu machen, daß die Veranlaſſungen zum Streite eben ſo gut in einer Region liegen können, wo die äußere Handlung nur das Vehikel einer Verletzung iſt, die ſich in keiner ſinnlich nachweisbaren Veränderung kund zu geben braucht, wie bei der Verleumdung, der Entziehung des Vertrauens in Verhältniſſen inniger Freundſchaft u. ſ. w. Die Idee des Rechtes erſtreckt ſich deshalb viel weiter und dringt viel tiefer in die Verhältniſſe der Willen zu einander ein, als diejenigen zu erkennen vermögen, die nur die beſchränkte, dem Ideale bei weitem nicht vollſtändig entſprechende Form ihrer Darſtellung in der bürgerlichen

*) Vgl. I. Buch S. 32. Der Begriff der ſogenannten „moraliſchen Perſon" verhält ſich zur Perſon im pſychologiſchen Sinne, wie das Wir zu dem Ich; auch er läßt die Beſtimmungen der ethiſchen oder juridiſchen Perſönlichkeit zu, ohne ſie nothwendig einzuſchließen.

Gesellschaft im Auge haben und von Rechten nur da hören wollen, wo die Befugniß zu zwingen ihnen zur Seite steht. Es ist dieselbe Idee des Rechtes, die sich dort in der zarten Rücksicht auf fremdes Vertrauen und fremde Zuneigung, hier in der Majestät der das Gesetz aufrechthaltenden Macht kund giebt; obwohl es einer langen Reihe von Vermittelungen bedarf, um diese verschiedenen Entwickelungen derselben Idee auf ihr gemeinschaftliches Bildungsgesetz zurückzuführen.

3) Alles wirkliche Recht ist positiv, d. h. es muß, um als Recht zu gelten, irgendwie gemeinschaftlich festgesetzt und anerkannt werden. Darin liegt zweierlei: erstlich, (was nichts anderes besagt, als daß alles Recht zunächst für bestimmte Personen, in der Art, als sie darüber übereingekommen sind, gilt): daß die Willen ursprünglich dabei sein müssen, wenn etwas für sie als Recht gelten soll, und daß also das Recht sowohl, als die ihm entsprechende Verbindlichkeit, nicht nur für die Willen, sondern auch durch sie entsteht; nämlich nicht durch eine einseitige Willenserklärung, sondern durch die Uebereinkunft der Willen, dergestalt, daß der Inhalt dieser Uebereinkunft als eine über beide Willen schwebende Norm der gegenseitigen Ansprüche und Leistungen zu betrachten und zu respectiren ist. Hierin liegt zugleich der einfache, aber für das Ganze der praktischen Philosophie höchst wichtige Satz: daß alles Recht veränderlich ist, d. h. daß jedes bestehende Rechtsverhältniß durch gemeinschaftliche Uebereinkunft derer, zwischen welchen es besteht, wieder aufgehoben und an seiner Stelle ein anderes Recht errichtet werden könne. Sodann liegt aber darin negativ der Satz: daß es keinerlei angeborne und ursprüngliche Rechte gebe, sobald durch diesen Begriff, abgesehen von jedem schon bestehenden und anerkannten Rechtsverhältnisse, etwas über die Materie dessen bestimmt werden soll, worauf ein ursprüngliches Recht behauptet wird. Denn sollen diese angebornen und ursprünglichen Rechte solche Befugnisse bedeuten, welche vor und abgesehen von jedem Zusammentreffen mit einem andern Willen dem Einzelnen zustehen, so verläßt diese Voraussetzung ganz und gar das Gebiet, auf welchem allein Rechtsverhältnisse möglich sind; und auf die unumschränkte Freiheit, mit welcher der Einzelne da, wo er mit gar keinem fremden Willen collidirt, seine Willkühr nach Belieben äußern kann, paßt nichts

weniger als der Name eines Rechtes, der durchaus erst durch die Rücksicht auf einen gegenüberstehenden fremden Willen eine Bedeutung erhält. Sollen aber jene ursprünglichen Rechte solche Befugnisse bedeuten, in Beziehung auf welche eine dem angeblich ursprünglichen Rechte zuwiderlaufende Uebereinkunft keinerlei rechtliche Wirkung habe, so widerstreitet dies geradezu der Idee des Rechtes; denn die Willkühr, die ein einmal gemachtes Zugeständniß, wie drückend und unbequem es auch sein mag, wieder zurücknimmt, verletzt eben durch diese Zurücknahme das, was als Norm des gegenseitigen Verhaltens festgesetzt und anerkannt war. Selbst wer sich dem andern zum Sklaven verdingt, wenn er es besonnen und mit klarem Bewußtsein dessen that, was er dem andern über sich einräumt, verletzt die Idee des Rechtes, wenn er die getroffne Uebereinkunft bricht, und die Berufung auf ein angebornes Recht ist nicht im geringsten geeignet, den Tadel zu beschwichtigen, der seine Untreue gegen sein Versprechen trifft. Die Frage wenigstens, ob der Andere ein solches Zugeständniß habe annehmen dürfen und sollen, oder vollends die, ob es im Zusammenhange einer auch nur einigermaßen ethisch geordneten Gesellschaft irgendwie zulässig sei, dergleichen Uebereinkunft gesetzlich anzuerkennen und zu sanctioniren, gehört nicht dahin, wo es sich zunächst nur um die Verbindlichkeit handelt, die für den Wollenden selbst aus seinen Zugeständnissen, welchen Inhaltes sie auch sein mögen, erwachsen. Auch wurzelt der Begriff der angebornen und ursprünglichen, und in Folge dessen angeblich auch unveräußerlichen Rechte bei weitem mehr in der Rücksicht auf die Folgen, welche gewisse Rechtsverhältnisse für die Stellung des Einzelnen in einem größeren gesellschaftlichen Ganzen haben, als daß unmittelbar in der Idee des Rechtes selbst dafür ein Anhaltepunkt läge. Denn der Begriff des Naturzustandes (status naturalis) im Gegensatze zu dem bürgerlichen Zustande (status civilis) ging zunächst aus einer, durch kritische Betrachtungen über gegebene, factisch vorliegende Rechtsverhältnisse und deren Beschaffenheit veranlaßten Abstraction von diesem factisch Vorliegenden hervor. Indem man nun den Gedanken eines andern Rechtszustandes ausbildet, und in ihn unabhängig von dem factisch geltenden sich vertieft, mag es leicht begegnen, daß man die Abstraction übertreibt und selbst den Begriff irgend eines gegenseitig anzuerkennenden Verhältnisses der Willen

bei Seite schiebt. Dadurch wird der Wille des Individuums isolirt; nur versteht sich eigentlich von selbst, daß der isolirte Wille als solcher gar nicht als durch das Prädicat einer Berechtigung bezeichnet gedacht werden kann, weil mit jener Isolirung der Grund und Boden für die Möglichkeit von Rechtsverhältnissen verschwunden ist. Kehrt man wieder auf diesen Boden zurück, so ist durchaus nicht einzusehen, wie es zugehen solle, daß der Einzelne in dieses Gebiet der Collisionen der Willen, welches an sich nur die Möglichkeit von Rechtsverhältnissen darbietet, ohne alle weitere Rücksicht auf das Wollen der Andern gewisse wirkliche Rechte schon mitbringt. Wenn demgemäß gesagt werden muß, daß der Begriff angeborner ursprünglicher und unveräußerlicher Rechte mindestens ein wissenschaftlich nicht exact bestimmter ist, so muß auch der Inhalt derjenigen Befugnisse und Vortheile, die man durch jenen Begriff dem Einzelnen in der Gesellschaft sichern zu müssen glaubte, auf anderen Gründen beruhen, als welche unmittelbar in der Idee des Rechtes selbst liegen. Immerhin mag das, was man mit jenem Begriffe beabsichtigte, seiner Tendenz nach anzuerkennen sein; die Art, wie man es zu begründen suchte, kann wissenschaftlich nicht gerechtfertigt werden.

Ueberhaupt lassen sich, da der Begriff der angebornen Rechte das ganze Gebiet der modernen Rechtsphilosophie durchdringt, die hier obwaltenden Verwickelungen erst dann vollständig auflösen, wenn nicht nur die Idee des Rechtes sich zur Idee der Rechtsgesellschaft erweitert hat, sondern auch die Bedingungen ihrer Darstellung in der Wirklichkeit wenigstens der Hauptsache nach klar vor Augen liegen. Eins jedoch läßt sich auch schon hier an der Schwelle der Rechtsphilosophie hinzufügen. Wie unbestimmt nämlich auch der Begriff angeborner Rechte anfangs auftrat, und wie wenig Uebereinstimmung unter den Vertheidigern desselben von jeher darüber geherrscht hat, welche Rechte denn eigentlich angeboren und unveräußerlich seien, so war es doch sehr natürlich, daß man zuletzt den Begriff der äußeren Freiheit als den Gesammtausdruck für diese Urrechte hinstellte. Denn eben indem man in der Abstraction von jedem factisch geltenden Rechtszustande die Beziehung der Willen auf einander aus dem Auge verlor und gleichwohl in den Begriff des ganz isolirten Willens das Merkmal einer Berechtigung mit aufnahm, verwandelte sich der Wille selbst

unmittelbar als solcher in dem berechtigten Willen; das Wollen ist selbst das Recht, und die Freiheit dieses Wollens, welches ungebunden an eine Norm, die über dem Wollen steht, sich als Willkühr darstellt, das Unrecht. Diese Grundbestimmung läuft nun freilich dem wahren Wesen des Rechtes dergestalt entgegen, daß der erste Schritt ihrer Anwendung eine Inconsequenz werden mußte. Denn ist die Freiheit das Unrecht, so geht das Rechtsgesetz dahin, daß man seine Freiheit nach Belieben geltend machen dürfe, wobei die andern zusehen mögen, wie sie ihre Freiheit ebenfalls geltend machen können, was direct auf die Lehre des Spinoza und Hobbes führt, nach welcher der Krieg aller gegen alle der Zustand des natürlichen Rechtes ist, aus dem nur die Furcht und der Eigennutz die Menschen herausstreibt. Statt dessen finden wir bei Kant und Fichte, wenig zusammenstimmend mit der Rücksicht auf die Freiheit als das Unrecht, eine Beschränkung der eigenen Freiheit auf das Maaß, in welchem sie mit Jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammenbestehen könne, als den obersten Rechtsgrundsatz eingeschärft, von welchem eben schlechterdings nicht einzusehen ist, wie man von der Voraussetzung jenes so bestimmten Unrechtes aus zu ihm gelangen könne*). Dieser willkührlichen Ausdeutung des Begriffs

*) Daß das Hegel'sche Princip der Rechtslehre: „dieß, daß ein Dasein überhaupt, Dasein des freien Willens ist, ist das Recht" ganz und gar auf dem Boden des gewöhnlichen Naturrechtes, wie es in Kant und Fichte zu einer bestimmten Gestalt gekommen ist, steht, ist schon früher (S. 144) bemerkt worden; so sehr auch Hegel (Rechtsphilos. §. 29. Anm.) Rousseau und Kant verhöhnt, daß sie dieses Unrecht an das „Individuum, an den Willen des Einzelnen in seiner eigenthümlichen Willkühr" verschwenden. Indem Hegel die Freiheit von dem „allgemeinen, von dem vernünftigen, an und für sich seienden Geiste" prädicirt, eröffnet er sich durch den unbestimmten Begriff der Vernünftigkeit und Allgemeinheit nur eine Hinterthüre, durch welche allerlei eingeschwärzt wird, um den leeren Balg der Freiheit auszustopfen. Zunächst ist der Wille, von welchem Hegel redet, in der Sphäre des Rechts blos der „in sich einzelne Wille eines Subjects"; erst hinterdrein kommt er allmählig zur Vernunft, von welcher, wo es sich um die Aufstellung von Ideen handelt, ausgegangen werden muß. Vgl. das I. Buch S. 149 flgg. Daß übrigens auch der kant'schen Rechtslehre das nur nicht deutlich ausgesprochene und nicht gehörig in den Vordergrund gestellte Mißfallen am Streite zu Grunde liegt, hat Herbart (Analyt. Beleucht. d. Naturrechts und der Moral §. 92—97 S. 116 fg.) deutlich nachgewiesen.

der Freiheit gegenüber, durch welche man in ein Verhältniß der Willen zu einander hineinkommen wollte, welches mit dem, was auf den Namen eines Rechtsverhältnisses Anspruch machen könne, einige Aehnlichkeit hätte, ist die Frage sehr nöthig, ob denn überhaupt die Freiheit die Würde einer ethischen Idee besitze, auf welche sich so strenge Forderungen stützen können, als in dem Begriff eines Urrechtes liegen; und Niemand, der nicht das Wollen selbst mit dem Urtheile über den Willen verwechselt, wird sich versucht fühlen, diese Frage zu bejahen. Nichts ist natürlicher, als der Wunsch und das Verlangen, für seine Willkühr den möglich größten äußeren Spielraum zu haben, aber dieses Verlangen unmittelbar und ohne weiteres für ein Recht, ja für die Grundlage alles Rechtes zu erklären, heißt vielmehr den Rechtsbegriff ausschließen, als ihm den Boden bereiten. Gerade umgekehrt ist jedes Rechtsverhältniß eine Grenze, eine Schranke der Willkühr, und die Freiheit, die innerhalb der verschiedenen einander durchkreuzenden Rechtskreise dem Einzelnen zusteht, ist nicht die Quelle, sondern das Resultat aus der Gesammtheit dieser Rechtsverhältnisse und als solches erst sein Recht, welches Andere zu respectiren verpflichtet sind. Wie wenig übrigens an dem Begriff der angebornen Rechte verloren geht, erhellt vielleicht am deutlichsten daraus, daß, wenn keinem ein Recht angeboren ist, auch keiner ursprünglich ein bestimmtes Recht gegen irgend einen andern hat. Als Schutz gegen fremde, vielleicht übermächtige Willkühr sind die angebornen Rechte ganz entbehrlich; denn bloße Macht und einseitige Willkühr erzeugt niemals ein Recht.

4) Als eine nähere Bestimmung des Satzes, daß jedes Recht ursprünglich nur für die, zwischen welchen, und in dem Umfange und in der Art gilt, in welcher es zu Stande gekommen ist, ist ferner noch besonders der Satz hervorzuheben: daß unvollkommene, unklare, zweideutige und schwankende Willenserklärungen auch nur unvollkommene, zweideutige und schwankende Rechtsansprüche begründen. Für die Anwendung der Rechtsidee auf die Verhältnisse des wirklichen Lebens ist kaum ein anderer Satz folgereicher als dieser. Denn es zeigt sich hier, und zwar in dem öffentlichen Leben noch mehr, als in den Privatverhältnissen, das Schauspiel, daß auf

der einen Seite gerade die wichtigſten und einflußreichſten Rechtsverhältniſſe nicht auf dem Wege ausdrücklicher, genau beſtimmter, abſichtlicher declarirter Uebereinkunft, ſondern unbewußt, durch ein ſtillſchweigendes Geſchehenlaſſen, durch Sitte und Gewohnheit entſtehen, und daß auf der andern Seite Berechtigungen und Verpflichtungen, die auf dieſem Fundamente beruhen, doch immerfort in Zweifel gezogen, für nicht verbindlich erklärt werden. Läßt man auch hierbei für den Anfang alle unnöthigen Verwickelungen weg, ſo kann doch die Entſcheidung über die Gültigkeit ſolcher Rechtsanſprüche deshalb nicht eine ganz kategoriſche ſein, weil jene Anſprüche ſelbſt auf unſicherem Grund und Boden ruhen. Es mag oft genug vorkommen, daß die Liſt, die natürliche Uebermacht, der Eigennutz ſich zu der Gedankenloſigkeit, die nicht recht weiß, was ihr geſchieht, zu der Bequemlichkeit und Trägheit, die nur den gegenwärtigen Augenblick im Auge hat, zu der kurzſichtigen Treuherzigkeit, die nicht um ſich ſchaut und in dem gewohnten Gleiſe dahinwandelt, in ein Verhältniß des Leiſtens und Empfangens ſetzt, welches auf nichts weniger, als auf beſtimmten Willenserklärungen beruht, um dann hinterdrein die erſchlichenen Conceſſionen als zugeſtandenes Recht geltend zu machen; ebenſo mag es aber auch vorkommen, daß einer irgendwie Grund zu der Vorausſetzung zu haben glaubt, der andere habe ihm überlaſſen und zugeſtanden, in dieſer Vorausſetzung handelt, und ſich dann doch getäuſcht findet; weil der andere ſeine Zugeſtändniſſe nicht ſo gemeint hatte, wie jener ſie auffaßte. In dieſen und allen ähnlichen Fällen, wie verſchiedenartig ſie ſich auch modificiren mögen, giebt es für die Frage: was unter Vorausſetzung unbeſtimmter Willenserklärungen Recht werde? nur die Antwort: es entſteht dann kein beſtimmtes Recht; und darin liegt weiter die Forderung, ſolche unvollkommene und zweideutige Rechte durch beſtimmte und ausdrückliche gegenſeitige Willenserklärungen zu ergänzen und zu befeſtigen. Bleibt man hierbei, ohne noch auf den Begriff der Forderung ein beſonderes Gewicht zu legen, bei der Vorausſetzung ſtehen, die der Ideenlehre allein angemeſſen iſt: daß nämlich die Wollenden ſelbſt ſehen und thun werden, was nöthig iſt, um dem Streit und dem Mißfallen an ihm vorzubeugen; ſo erhellt: daß den rechtsbildenden Willen die Tendenz beigelegt

werden muß, ihre gegenseitigen Ansprüche und Leistungen in der Form von **Verträgen** zu normiren. Denn der Vertrag ist eben die ausdrückliche Einstimmung der Willen, die in dem Versprechen einerseits, in der Annahme andererseits die Erklärung über das enthält, worauf mit Bestimmtheit rechnen zu dürfen der Versprechende dem Annehmenden gestattet, was ihm zu leisten er sich anheischig macht. Wie falsch daher es auch sein würde, zu sagen, daß, historisch betrachtet, die Entstehung der Rechtsverhältnisse überall gleichmäßig **ausgehe von Verträgen**, in der Idee des Rechtes liegt die Aufgabe, den Rechtszustand in bestimmten Verträgen zum Bewußtsein und damit zu einem zweifellosen Dasein zu bringen. Das mindeste, was von dem Rechtszustande gefordert werden kann, ist, daß wirklich eine Regel zur Entscheidung des Streites **vorhanden** und **anerkannt** sei, und diese Regel liegt zunächst nirgends anders, als in den gegenseitigen Willenserklärungen der Betheiligten selbst. Daher erklärt sich, daß, je mehr und vielleicht auch mit je geringerer Rücksicht auf andere Ideen die Idee des Rechtes zum Bewußtsein kommt, desto mehr und desto strenger der Vertrag sich als das Rechte im strengen Sinne erzeugende Moment hervorhebt, dergestalt, daß die Entscheidung darüber, unter welchen Verhältnissen und in welchen Formen ein rechtskräftiger Vertrag als zustandegekommen betrachtet werden solle, selbst Gegenstand vielseitiger Bestimmungen wird. So wie daher da, wo eine klare, überlegte und selbstbewußte Willenserklärung nicht erwartet werden kann, wie etwa bei Kindern und Geisteskranken, die Voraussetzung fehlt, unter welcher das, was unter der äußeren Gestalt einer Willenserklärung sich darstellt, auch in Wahrheit als solche betrachtet werden kann, so liegt den mancherlei Formen, an welche die Rechtsgewohnheiten der Völker die Verbindlichkeit der Verträge zu binden pflegen, die Absicht zu Grunde, für das zu bildende Rechtsverhältniß auf ein äußerlich erkennbares Zeichen als Symbol der bestimmten Willenserklärung hinweisen zu können*).

*) Der Handschlag, die eigenhändige Unterschrift eines Contractes, die Abgabe einer Erklärung vor Zeugen sind nahe liegende Beispiele; ebenso gehört hierher die schwerfällige Ausführlichkeit der juristischen Sprache. Wo die Bildung der Verhältnisse noch in ihrer Unmittelbarkeit, ohne Unterordnung

So wie demnach das Verhältniß des Vertrags die bestimmteste Form ist, in welcher sich die Idee des Rechts, als einer von den Betheiligten ausdrücklich anerkannten Norm zur Vermeidung des Streites darstellt, so konnte die Frage nach dem Grunde der Verbindlichkeit und Heiligkeit der Verträge nur da entstehen, wo man die Bedeutung der Rechtsidee ursprünglich verkannte. Namentlich zu der Bedeutung angeborner und unveräußerlicher Rechte steht die Verbindlichkeit eingegangener Verträge in einem solchen Gegensatze, daß sie wenigstens nur unter der Beschränkung zugestanden werden könnte, daß der Inhalt des Vertrags jenen unveräußerlichen Rechten nicht zuwiderlaufe. Da sich aber jene Urrechte in dem Begriffe der Freiheit concentriren, so ist nicht ohne Grund gesagt worden, daß unter dieser Voraussetzung sich „nicht herausbringen lasse, warum ich jetzt müsse, weil ich ehemals wollte*)," wie denn auch wirklich Kant**) es für schlechthin unmöglich erklärt von dem kategorischen Imperative: Du sollst Dein Versprechen halten, noch einen Beweis zu führen, und diesen Imperativ als ein Postulat der reinen (von allen sinnlichen Bedingungen des Raumes und der Zeit, was den Rechtsbegriff betrifft, *abstrahirenden*) Vernunft hinstellt, so daß die Nachweisung der Mög-

---

unter die Normirung einer allgemein durchgreifenden Gesetzgebung stattfindet, liegt in der sinnlichen Mannigfaltigkeit der Rechtssymbole oft ein poetischer Reichthum, den die Abstraction erst spät abstreift. So in den Symbolen des alten deutschen Rechts bei Grimm deutsche Rechtsalterth. S. 109 flg. Grimm bemerkt S. 201: „ursprünglich sind die Symbole sicher nur *zwischen den Betheiligten selbst* angewendet und gewechselt worden, später drängte sich bei mehreren das Gericht und der Gerichtsbote ein; ... bis endlich das Gericht alle wichtigen Geschäfte an sich riß, und alle Symbole verschlang, indem es sie durch seine eigene Förmlichkeit ersetzte." Auch was ebendas. S. 54 flgg. über die *Maaße* gesagt wird, verdient verglichen zu werden: „Ihr Grundcharakter ist Auffassung des Rechtlichen durch das Sinnliche, Weisung dessen, was festgesetzt werden soll, durch etwas Unfestes, dem Zufall nie zu Entziehendes." Viele dort angeführten Beispiele zeigen deutlich, daß man die zu gründende Rechtsgrenze dem glücklichen Zufalle überlassen wollte, um in diesem Erfolge der Uebervortheilung vorzubeugen. Im Hintergrunde liegt aber überall die durch die Volkssitte schon stillschweigend geheiligte *Uebereinkunft*, den Ausschlag des Ereignisses als Norm der Rechtsgrenze betrachten zu wollen.

*) Stahl Philos. d. Rechts Bd. I, S. 113.

**) Rechtslehre §. 19. Anm. (Werke Bd. V, S. 78).

lichkeit dieſer Abſtraction ſelbſt die Deduction des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag ſei. Noch weiter ſind freilich diejenigen von der Einſicht in die Bedeutung der Rechtsidee entfernt, die, wie etwa Hobbes und Spinoza, von einer ethiſchen Verbindlichkeit, Verträge zu halten, nichts wiſſen wollen, und entweder, wie der erſtere, nur in der Furcht vor den Nachtheilen, die aus der Verletzung des Vertrags entſtehen können, oder, wie der letztere, in der äußerlich zwingenden Gewalt des Staates den Grund jener Verbindlichkeit finden; worin eigentlich das wenigſtens von Spinoza offen ausgeſprochene Bekenntniß liegt, daß Verträge an ſich ohne etwas zu ihnen hinzukommendes Fremdes keine Verbindlichkeit haben. Nun iſt es zwar richtig, daß ſich für die Heiligkeit des Vertrags ein Beweis im logiſchen Sinne des Wortes nicht geben läßt, ſo wenig als ſich irgendwo das Mißfallen und der Tadel, der die Verletzung einer Idee unvermeidlich trifft, logiſch deduciren läßt; aber es iſt auch eben ſo deutlich, daß die Heiligkeit der Verträge nur ein anderer Ausdruck für die Idee des Rechts ſelbſt iſt, und zwar derjenige, welcher die Beziehung der Willen, die in dem Rechtsverhältniß ſtehen, ausdrücklich hervorhebt. Denn das iſt zuletzt der Grund aller Einwürfe gegen die Verbindlichkeit der Verträge, daß man jeden der Willen wieder losgelöſt von dem andern, mit dem der Vertrag geſchloſſen war, betrachtet, und dabei vergißt, daß die Willkühr, welche jedem für ſich zu Gebote ſteht, eben in dem Vertragsverhältniß, in der beiderſeits anerkannten Beſtimmung der Leiſtung und Forderung verſchwunden iſt und daß, die Privatwillkühr gegen dieſe Beſtimmung wieder geltend machen, nichts anderes heißt, als ſich gegen die moraliſche Autorität, die in der Idee des Rechts liegt, auflehnen. Denn einen Vertrag nicht halten oder brechen iſt Zurücknahme des Willens, auf welchen zu rechnen dem andern war zugeſtanden worden; es iſt ſomit Erneuerung des Streites, und das Mißfallen am Streite, folglich auch der Tadel der Handlung, die den Streit erregt, trifft nunmehr den Zurücknehmenden allein. Die Schwierigkeit aber, welche namentlich Kant in der Zeitfolge ſowohl zwiſchen dem Antrage und der Annahme, als auch zwiſchen der Schließung und der Erfüllung des Vertrags fand, erledigt ſich von ſelbſt dadurch, daß die erſtere allerdings in dem Begriffe des Vertrags, für den die äußere Form der Eingehung immer nur

ein Symbol bleibt, verschwindet, die zweite aber da, wo eine versprochene Leistung in der Zukunft liegt, den Inhalt des Vertrags bildet. Es wäre mehr als seltsam, zu fragen, warum, wenn einer dem andern an einem bestimmten zukünftigen Tage eine Summe Geldes zu zahlen versprochen, er gerade an diesem Tage dieses Geld zu zahlen verbunden sei; indem gerade dieser zukünftige Wille sammt der ihm entsprechenden zukünftigen Handlung der eigentliche Gegenstand des Versprechens war.

5) Was freilich die Erzwingbarkeit dessen, worüber der Vertrag geschlossen worden ist, oder allgemeiner die Erzwingbarkeit jedes Rechtes anlangt, so liegt sie in der Idee des Rechtes wenigstens nicht unmittelbar, und davon, daß jedes Recht mit der Befugniß zu zwingen, vielleicht gar einem unendlichen Zwangsrecht verbunden sei, kann keine Rede sein. Der Anblick gesellschaftlicher Einrichtungen hat, man möchte sagen, nur zu sehr daran gewöhnt, das Recht ausschließend in der Begleitung von Zwangsmitteln aufzufassen, so daß man meint, von einer Rechtsbefugniß und Rechtsverbindlichkeit könne man nur da sprechen, wo die Befugniß, durch äußere Gewalt zu zwingen, ihr zur Seite stehe. Die Folge davon ist, daß man das ethische Fundament, auf welchem die freiwillige Achtung des Rechts beruht, für deren Mangel die Möglichkeit des Zwanges überall nur ein kümmerliches Surrogat ist, aus den Augen verliert, und zugleich den Rechtsbegriff auf eine zu enge Sphäre beschränkt. Wort und Treue halten, auch da, wo kein äußerer Zwang dem Treubruch zuvorkommen oder ihn bestrafen kann, ist so sehr ein Merkmal der wahrhaft rechtlichen Gesinnung, daß man sich schämen sollte, die darin liegende Verbindlichkeit lediglich und ausschließend auf die Möglichkeit äußeren Zwanges zurückzuführen. Gerade hier wird es deutlich, daß die Ideen sammt den in ihnen liegenden Ansprüchen allerdings nicht unmittelbar eine Macht sind, die als Naturgewalt den Erfolg nothwendig in sich einschließe; aber die Beurtheilung durch sie, die Verwerfung dessen, was ihnen zuwiderläuft, bleibt stehen, und nichts mehr, als dieses Urtheil der Verwerfung trifft unmittelbar die widerrechtliche Handlung. Wer dieses Urtheil gering anschlägt, beweist eben, daß er trotz alles Redens von den Ideen das Gewicht, welches in

der von ihnen ausgehenden Beurtheilung liegt, nicht besonderlich hoch anschlägt *).

Trotz dem würde es thöricht sein, leugnen zu wollen, daß das Bedürfniß, die vorhandenen Rechtsverhältnisse durch Zwang aufrecht zu erhalten, sich überall einstellen wird, wo wirkliche Rechtsverletzungen den Mangel der rechtlichen Gesinnung beurkunden. Dieses Bedürfniß kann ein Bedürfniß der Vertheidigung oder Abwehrung schon begonnener oder vorbereiteter Rechtsverletzungen, oder der Entschädigung, d. h. der Aufhebung der durch die Rechtsverletzung entstehenden Rechtsnachtheile sein, wobei es zunächst gleichgültig ist, ob die Entschädigung durch Wiederbemächtigung oder durch stellvertretenden Ersatz erreicht wird. Sollte nun die Befriedigung dieses Bedürfnisses der Willkühr und der Gewalt überlassen bleiben, so würde nicht nur die Ausübung dieser zwingenden Gewalt sehr häufig in die Rechtssphäre des andern, (welche durch die rechtsverletzende Handlung nicht vernichtet worden war und welche unabhängig davon besteht, daß der Verletzte zunächst nur in der Absicht, das Seinige wiederzuerlangen, in sie eingreift), ohne rechtliche Befugniß, einbrechen, sondern es würde auch überhaupt nicht von einem Zwangsrechte gesprochen werden können. Soll also jenem Bedürfniß nicht in der Form der bloßen Willkühr und Gewalt, sondern in der Form eines Rechtes Genüge geschehen können, so muß das Recht, Zwang anzuwenden, wie jedes andere Recht gestiftet und anerkannt werden, und gilt dann,

*) Daß zunächst nicht die Befugniß zum Zwang, sondern nur das tadelnde Urtheil in der Idee des Rechts liegt, wird besonders deutlich in Verhältnissen, wo die Anwendung von Zwangsmaaßregeln factisch unmöglich ist, wie etwa in den Verhältnissen der Staaten zu einander. Treubruch und Verrath der Staaten gegen einander werden immerfort getadelt, gemißbilligt, und in dieser Mißbilligung verräth sich eben das ethische Urtheil über eine Rechtsverletzung; diese Mißbilligung ist aber bei weitem nicht immer eine zwingende Macht, sondern unabhängige Staaten greifen zum Krieg, als dem Mittel der Entscheidung. Der Krieg ist als solcher das gerade Gegentheil des Rechtszustandes; ob er gerecht oder ungerecht ist, wird selbst erst darnach beurtheilt, wer der Verletzende und wer der Verletzte war. Der Friedensschluß ist dann der Anfang eines neuen oder die Fortsetzung des unterbrochenen Rechtszustandes, aber seine Heiligkeit beruht immer wieder nur auf der moralischen Autorität einer Idee, die sich weiter erstreckt, als die Anwendbarkeit äußerer Zwangsmittel.

ebenfalls wie jedes andere Recht, für die Personen, zwischen welchen, und in dem Umfange und unter den Bedingungen, in welchem und auf welche es gestiftet worden ist. Obgleich daher die Befugniß zu zwingen nicht unmittelbar in dem Begriffe des Rechtes eingeschlossen ist, so liegt doch die Möglichkeit, zu der Gesammtheit gewisser schon bestehender Rechte noch das Recht zu zwingen hinzuzufügen, so nahe, daß man nicht zu befürchten hat, auf dieses Mittel der Aufrechthaltung des Rechtszustandes schlechthin verzichten zu müssen. Nur wird die Befugniß zum Rechtszwang sich gefallen lassen müssen, gar mancherlei näheren Bestimmungen unterworfen zu werden, welche, wo man gleich ursprünglich von dem Begriffe des Zwanges als einem Correlatbegriffe des Rechtes ausgeht, sich nicht rechtfertigen lassen würden. An dieser Stelle ist nur noch die Bemerkung nöthig, daß die wirkliche Ausübung des Rechtszwanges, wenn er nicht ein wirkungsloser Begriff bleiben soll, eine Erweiterung der Rechtsidee auf eine Mehrheit gesellschaftlich vereinigter Willen voraussetzt; indem der Rechtszwang nur in der Rechtsgesellschaft factisch möglich, wenn auch nicht ausschließend zulässig ist. Alles aber, was die Rechtsgesellschaft betrifft, überschreitet die Grenzen der Voraussetzung, auf welchen die ursprüngliche Idee des Rechtes beruht, und muß bis dahin verspart werden, wo erweiterte Voraussetzungen zu erweiterten Untersuchungen dessen, worauf sie hinweisen, führen.

D. Idee der Billigkeit.

Die Untersuchung hat vielmehr zunächst dasjenige Verhältniß zu untersuchen, welches schon oben (S. 193) als [illegible] Glied der absichtslosen Berührung wirklicher Willen bezeichnet worden ist. Während absichtsloses Zusammentreffen der Willen für den Fall des Streites zu der Möglichkeit von Rechtsverhältnissen führte, fragt sich jetzt, ob die absichtliche Berührung der Willen durch einander ein eigenthümliches, durch ein daran sich knüpfendes Urtheil des Beifalls oder Mißfallens specifisch charakterisirtes Verhältniß darbietet.

Die Voraussetzung, auf welcher die folgende Entwickelung beruht, ist, daß der eine Wille nicht blos zufällig in einem äußeren Gegenstande auf den andern treffe, sondern auf ihn als Willen, absichtlich gerichtet sei. Es wird ferner angenommen, um zunächst alle unnöthigen Verwickelungen zu vermeiden, daß die absichtliche Thätigkeit nicht gleichsam stecken bleibe in dem Medium ihrer Wirksamkeit, sondern bis zu dem andern Willen hindurchdringe, und ihn das wirklich thue, was beabsichtigt war. Hiermit ist der Begriff einer auf den fremden Willen als solchen gerichteten, beabsichtigten sowohl, als vom Erfolg begleiteten That gegeben, und diese That, insofern der fremde Wille ihren beabsichtigten Erfolg in der Art empfindet, wie er beabsichtigt wurde, d. h. diesen Erfolg willkommen heißt, oder nicht, ihn als Wohl oder Wehe empfindet, ist Wohlthat oder Wehethat. Die Bedeutung dieses Begriffs ist vollkommen gesichert, ohne dem leidenden Willen eine andere Thätigkeit beizulegen, als die des Aneignens und Abwehrens des beabsichtigten Wohles oder Wehes, und es liegt somit im Begriffe des absichtlichen Wohlthuns und Uebelthuns ein Verhältniß der Willen*) vor, welches einer genaueren Entwicklung entgegensieht.

Zuvörderst muß dieses Verhältniß vor der Verwechselung ebensowohl mit dem Wohlwollen, als mit dem Rechte gesichert werden. Die Verwechselung mit der Idee des Rechts droht vorzüglich bei absichtlichen Uebelthaten, indem diese allerdings zugleich Rechtsverletzungen sein können und sehr häufig wirklich sind; dergestalt, daß der unbestimmte Sprachgebrauch des gewöhnlichen Lebens wohl überhaupt jede absichtliche Uebelthat als ein Unrecht an dem Andern bezeichnet. Gleichwohl liegt die Beziehung auf Rechtsverhältnisse nicht nothwendig im Begriff der absichtlichen Uebelthat. Wollnehr, wo eine Uebelthat zugleich als Rechtsverletzung soll beurtheilt werden können, da muß die Rücksicht auf fremde Zustände in dem Umfang der rechtlichen Verbind-

*) Der Willen, nicht blos des einen Willens zu der Empfindung des andern. Denn obwohl der, welchem Wohl oder Wehe geschieht, zunächst nur leidet, so liegt doch in diesem Leiden, so gewiß das, was er leidet, Wohl oder Uebel ist, ein Begehren oder Abwehren, welches nur als Willensregung gedacht werden kann.

lichkeit schon mitaufgenommen sein; abgesehen davon lassen sich sehr wohl Rechtsverletzungen denken, welche weder durch die Absicht, wehe zu thun, noch durch die, sie als Wehe aufnehmende Empfindung als Uebelthaten bezeichnet sind, und ebenso Uebelthaten, welche kein schon anerkanntes Recht verletzen. Der Unterschied, ob die That absichtlich auf den fremden Willen als solchen, oder nur auf einen äußeren Gegenstand geht, durch welchen sie zufällig und unabsichtlich den fremden Willen berührt, ist so kenntlich, daß, wenn auch alle Rechtsverletzungen als Uebelthaten könnten aufgefaßt werden, doch dem Begriffe nach immer noch beide von einander sich würden unterscheiden lassen. Die Verwechslung mit dem durch die Idee des Wohlwollens bezeichneten Verhältnisse droht dagegen gleichmäßig den Wohlthaten und den Uebelthaten, und zwar vorzüglich dann, wenn man das Wohlwollen und Uebelwollen als zur Wohlthat oder Uebelthat fortschreitend denkt. Dieser Verwechselung kann nur durch die Erinnerung vorgebeugt werden, daß das Wohlwollen und Uebelwollen als Gesinnung durch die Abwesenheit jeglichen, nicht in der Rücksicht auf den fremden vorausgesetzten Willen liegenden Motivs wesentlich bestimmt ist, während die absichtliche Wohlthat oder Uebelthat, ihrem eigenen Begriffe nach blos als beabsichtigte That aufgefaßt, an die Gesinnung des Wohlwollens oder Uebelwollens nicht nothwendig gebunden ist. Nämlich die beabsichtigte That kann vom Thäter selbst als Mittel für andere Zwecke gethan werden, und es giebt eben deshalb Wohlthaten ohne Wohlwollen, Uebelthaten ohne Uebelwollen. Wer die Noth des Armen mildert, thut ihm wohl, denn die Absicht seiner That ging wirklich auf das fremde Leid; aber das Motiv dieser Absicht muß nicht gerade Wohlwollen, es könnte ebensowohl Ostentation, Eitelkeit u. s. w. gewesen sein. Ja selbst wenn das Wohlwollen oder Uebelwollen selbst als Wohlthat oder Uebelthat empfunden würde, fielen die Begriffe als solche nicht zusammen.

Steht nun die Eigenthümlichkeit des durch den Begriff der Wohlthat oder Wehethat bezeichneten Verhältnisses fest und versetzt man sich in die reine, von keinerlei Nebenbestimmungen getrübte Auffassung desselben, so fragt sich, ob sich an diese Auffassung ein unmittelbares Urtheil des Beifalls oder Mißfallens heftet. Hier möchte es nun leicht begegnen, daß Jemand sagte:

die Wohlthat werde gebilligt, die Uebelthat gemißbilligt; und demnach würde dieses Urtheil in die so oben gerügte Verwechselung der Gesinnung des Wohlwollens oder Uebelwollens mit der That zurückfallen. Zwar, wenn jenes Urtheil bedeuten sollte: ich billige das Wohl, mißbillige das Uebel, so würde es aus dem Kreise der ethischen Beurtheilung, welche für das Wohl oder Uebel als Zustand kein Interesse hat, herausbleiben; es kann also nur die Billigung des Wohlwollens, die Mißbilligung des Uebelwollens, also die Beurtheilung der Gesinnung bedeuten wollen; aber eben von dieser Gesinnung soll jetzt abstrahirt werden, um die Wohlthat und Uebelthat ihrem eigenen Begriffe nach aufzufassen. Es handelt sich überhaupt hier nicht darum, ob Wohl- und Uebelthaten geschehen sollten, oder durften, sondern um das Urtheil, welches sich erhebt, wenn sie als beabsichtigte und bewirkte That geschehen sind. Man denke sich also, daß sie geschehen seien; man denke sich, wenn es nöthig sein sollte, das schlummernde Urtheil durch die Hinweisung auf Zahl und Größe zu wecken, hier Wohlthaten auf Wohlthaten, dort Uebelthaten auf Uebelthaten gehäuft, und frage nun: ob es hier wie dort bei dem Wohlthun und Uebelthun schlechthin sein Bewenden haben solle, oder ob nicht die vollbrachte That gleichsam wie ein Bruchstück sich darstelle, welches eine Ergänzung verlangt? Es ist fast mehr zu fürchten, daß das Urtheil zu schnell auf die Vergeltung, auf Lohn und Strafe als jene ethisch nothwendige Ergänzung hineile, als daß es stumm bleibe. Eben darin verräth sich unwillkührlich das Urtheil: daß es bei der beabsichtigten und bewirkten That sein Bewenden nicht schlechthin haben soll; mit andern Worten: das in der That als solcher liegende Verhältniß mißfällt, und umgekehrt: weil an der That als solcher Absicht und Erfolg gleichmäßig in sie eingerechnet, etwas mißfällt, so muß in ihr und mit ihr ein Verhältniß gegeben sein, welches das ethische Urtheil hervorruft.

Die ethische Weisung, die in diesem Mißfallen liegt, läßt sich aber ohne nähere Nachweisung der Glieder des Verhältnisses nicht genau bestimmen. Zu diesem Zwecke ist der Begriff der That, welche die Willen verknüpft, näher zu entwickeln. Nun kommt hier Alles darauf an, daß die That, als äußeres Ereigniß, als Uebergang von dem Einen zum Andern, bei welchem die Willen

selbst gar nicht in Betracht kommen, aufgefaßt, das Merkmal, durch welches sie überhaupt eine Bedeutung für die Willen selbst hat, ganz verlieren würde. Nur dadurch, daß die That nicht ein bloßes Geschehen, sondern absichtliches, vom Erfolg begleitetes Eingreifen des einen Willens in den andern ist, verknüpft sie die Willen, und die Glieder des Verhältnisses sind eben das, was durch die That in ein Verhältniß gesetzt wird, nämlich der thätige und leidende Wille selbst. Allerdings wird in derjenigen Betrachtung, um deren begriffsmäßigen Ausdruck es sich hier handelt, keiner der beiden Willen für sich und abgesehn von dem andern beurtheilt, vielmehr sind die Subjecte des thätigen und leidenden Willens, die ihnen unter Voraussetzung des beabsichtigten Erfolgs nicht etwa von außen anhaften, sondern nothwendig und unmittelbar in jener Voraussetzung liegen, ganz und gar solche, welche jedem der Willen ausschließend in der Beziehung auf den andern zukommen; aber eben deshalb würde man, wollte man die That loslösen von dem Willen, und die bloßen Zustände, nämlich die durch die That hervorgebrachten und den, welcher ohne die That würde stattgefunden haben, als die wahren Glieder des Verhältnisses auffassen, in den Fehler verfallen, das Willensverhältniß durch die That als seinen Exponenten aufzufassen, und dabei die Willen selbst aus dem Auge zu verlieren*). Wohl aber ist die Art der Beziehung des einen Willens auf den andern durch ein zweites Verhältniß, dessen Glieder in dem Begriffe der That liegen, wesentlich mitbestimmt. Denn eben dadurch ist die That That, daß durch sie etwas geschieht, was ohne sie nicht geschehen sein würde. Erlaubt man sich, der Anschaulichkeit wegen, die Zeit einzumischen, die zwar nicht nothwendig im Begriffe liegt, aber in den gewöhnlichen Fällen sich darbietet, so war vor der That ein Zustand, der durch sie abgebrochen, verändert wurde. Läßt man die Zeit weg, so ist es ein Zustand, welcher anstatt des aus der That entstehenden sein würde und mit dem letzteren ein Verhältniß bildet, welches mit dem Begriffe der That gegeben ist. Die Glieder dieses Verhältnisses, nämlich der unabhängig von der That vorhandene und der durch sie hervorgebrachte Zustand haften als Zustände an

*) Vgl. I. Buch S. 22.

dem leidenden Willen, zugleich aber weisen sie zurück auf den thätigen Willen, der jene Veränderung des Zustandes beabsichtigte und bewirkte, und deshalb läßt sich das Verhältniß der Zustände von dem Verhältniß der Willen nicht in einer Abstraction trennen, welche die Bedeutung des Verhältnisses zwischen den Willen vernichten würde und deshalb unzulässig ist. Bezeichnet man der Deutlichkeit wegen den thätigen Willen durch A, den leidenden durch B, die beiden Zustände durch b und b', so ist mit dem Verhältniß A : B zugleich in dem leidenden und durch den thätigen Willen das Verhältniß b : b' gegeben, dergestalt, daß das letztere Verhältniß eine Bedeutung hat nur für die Beziehung des B auf A, und ebenso das erstere nur kraft des Verhältnisses b : b', d. h. kraft der beabsichtigten Veränderung des Zustandes in dem leidenden Willen*).

*) Die vorstehende Entwickelung des Verhältnisses weicht von der Exposition, welche Herbart Allg. pr. Philos. S. 131—137 gegeben hat, dadurch wesentlich ab, daß die Willen selbst als die Glieder des Verhältnisses aufgefaßt werden, dergestalt jedoch, daß die Art, wie sie in ein Verhältniß zu einander gerathen, durch das Wohlthun und Wehethun specifisch bestimmt wird. Die Gründe dieser Abweichung liegen in dem oben Gesagten; es kommt dabei vornehmlich auf die Haltbarkeit des Satzes an, welchen Herbart (a. a. O. S. 131) so ausspricht: „die Absicht als That verknüpft beide Willen, und nichtsdestoweniger stiftet sie kein solches Verhältniß, daß die beiden Willen als dessen Glieder anzusehen wären. Vielmehr in den einen Begriff dieser That gehen beide Willen zusammen, um ihn als seine Merkmale zu bestimmen." Soll dieser Satz so viel bedeuten als: in derjenigen Beurtheilung, worauf die Idee der Billigkeit beruht, wird unmittelbar keiner der beiden Willen für sich allein beurtheilt, so ist dies ganz richtig; hindert aber nicht, die Willen selbst als Glieder des Verhältnisses zu betrachten, man müßte denn etwa sagen wollen: die That, welche wohl oder wehe thut, sei ein bloßes Ereigniß, ein Uebergang von dem einen Willen zum andern, bei welchem die Willen selbst weiter nicht in Betracht kämen. Aber die That, als bloßes Ereigniß, ist ohne Rücksicht auf den Willen, von welchem sie ausgeht, und welchen sie trifft, für die ethische Beurtheilung gar nichts, welche überall die Verhältnisse der Willen zu ihrem Gegenstande hat. Die Rücksicht auf die Willen, als die Glieder des durch den Begriff der Wohlthat oder Wehethat gestifteten und charakterisirten Verhältnisses, liegt auch der Art stillschweigend zu Grunde, wie Taute Religionsphilos. Bd. I. S. 673 fg. die Idee der Billigkeit darstellt, so wenig es auch, ohne in die Verwechselung mit der Idee des Rechtes zu fallen, zulässig ist, sich auf eine „vor-

Mißfällt nun an diesem Complexe etwas — und darum kann nicht gezweifelt werden, — so bietet sich als allgemeiner Ausdruck dieses Mißfallens kein anderer Begriff dar, als der, daß die That als Störung, d. h. daß das Verhältniß ebensowohl zwischen der That und dem durch sie abgeänderten Zustande, als das zwischen dem Thäter und dem Empfänger der Wohlthat oder Uebelthat mißfällt. Dieses Mißfallen an der Störung des einen Willens durch den andern kommt auch bei dem Streite vor, (natürlich unter der Voraussetzung, daß die Betheiligten oder wenigstens einer derselben den Streit inne werden, ohne welches Innewerden der Streit für die Willen als solche nichts bedeuten würde.) Aber hier ist es unmittelbare Störung, veranlaßt durch einen dritten Punkt außer den Willen, hier ein absichtliches Eingreifen

gängige Einstimmung beider Willen", welche durch die absichtliche That abgebrochen werde, zu berufen; da vielmehr die bloße Nicht-Einstimmung der Willen ganz gleichgültig ist und erst das absichtliche Eingreifen des einen in den andern, ganz abgesehen von der Einstimmung oder Nicht-Einstimmung, die bei Wohlthaten oder Wehethaten ganz verschieden auszufallen pflegt, das Mißverhältniß herbeiführt. Noch weniger ist es aber statthaft, in der Deduction der Idee der Billigkeit, wie Drobisch (Religionsphilos. S. 204) thut, auf eine in der absichtlichen That stattfindende „Verletzung der persönlichen Würde" sich zu berufen, welche mit einer blos passiven Stellung unverträglich sei. Der Begriff der Persönlichkeit kommt hier zu früh; (vgl. I. Buch S. 32 fg.) und vollends von persönlicher Würde kann erst da die Rede sein, wo ein gewisses den Ideen angemessenes Wollen als Ausdruck des persönlichen Charakters aufgefaßt werden kann. Die Ansprüche der Vergeltung aber sind ganz unabhängig von dieser Rücksicht auf persönlichen Werth und ich bin dem eigennützigsten Menschen, der mir wirklich eine Wohlthat erwiesen hat, zum angemessenen Lohne verpflichtet, nicht um meine persönliche Würde wiederherzustellen, sondern um ihm zu leisten, was ihm gebührt.

— Daß übrigens die hier versuchte Abänderung der ganzen Entwickelung nicht unmittelbar auf Vergeltung, sondern zunächst auf Genugthuung, auf billigen Ersatz führt, wird man wenigstens nicht für einen Verlust erklären. Denn die Genugthuung, wo möglich, wieder gutzumachen, was man übelgethan hatte, läßt sich aus keiner der übrigen Ideen ableiten, auch nicht aus der des Wohlwollens, von welcher sie ganz unabhängig ist; sie findet aber hier ihre natürliche Stelle und zeigt überdies einen Ausweg aus der traurigen Nothwendigkeit, überall, wo Uebelthaten geschahen, vergeltende Uebel zuzufügen, die gemildert wird, wo sich dem Thäter selbst ein Mittel zeigt, auszugleichen, was unausgeglichen stehen bleibend, eine immer erneuerte Mißbilligung hervorruft.

des einen Willens in den andern. Kann nun die That als Urheberin nicht gedacht werden, ohne zugleich das mitzudenken, was ohne sie nicht stattgehabt hätte, so liegt in diesem: ohne sie nicht eine Beziehung auf beide Zustände, auf den, der ohne sie war, und den, der durch sie entstand; denn die That ist, den Erfolg miteingerechnet, absichtliche Aufhebung des ersteren durch den zweiten. Darin liegt eine Verneinung, welche, da sie mißfällt, auf die Verneinung dieser Verneinung, d. h. hier auf eine Wiederherstellung des gestörten Zustandes hinweist. Die praktische Weisung, welche in dem Mißfallen an dem mit dem Begriffe der absichtlichen Wohlthat oder Uebelthat gegebenen Verhältnisse liegt, geht also zunächst auf Genugthuung, auf Ersatz, und zwar auf billigen Ersatz, zum Unterschiede vom rechtlichen, der eine vorhergegangene rechtliche Uebereinkunft voraussetzt, während hier die praktische Weisung unmittelbar, ohne von einer solchen vorausgehenden Bedingung abhängig zu sein, sich geltend macht. Verlangt man eine allgemeine Formel, so liegt sie, abgesehen von der sehr nothwendigen Beschränkung, welcher sie bei näherer Ueberlegung unterliegt, in dem Satze: wer absichtlich wohl oder wehe gethan hat, der hat den Erfolg seiner That wieder auszugleichen, genugzuthun, und zwar selbst genugzuthun, weil von ihm die That kam und deren Erfolg. Dieser Satz stimmt mit der Bedeutung der vorhin gewählten Zeichen zusammen. A zu B mißfällt, insofern in B das Verhältniß b : b' liegt. Man ändere also B so, daß b', d. h. der durch die That hervorgebrachte Zustand wieder verschwinde, und der ohne sie vorhanden gewesene wieder eintrete. Aber das Mißfallen war zugleich gebunden an die Beziehung, die Verknüpfung zwischen B und A, die Aenderung, die Ausgleichung der Störung muß also daher kommen, wohin diese Verknüpfung weist, d. h. sie muß ausgehen vom Thäter.

Daß nun in der Auffassung geschehener Wohlthaten oder Uebelthaten die Idee der Genugthuung, des billigen Ersatzes sich nicht überall gleich deutlich ankündigt, sondern daß das ethische Urtheil sehr leicht noch einen Schritt weiter geht, nämlich zur Idee der Vergeltung, hat seinen Grund in näheren Bestimmungen der Wohlthaten und Uebelthaten, welche so nahe

liegen, daß sie jene ursprünglich in dem ganzen Verhältnisse liegende Weisung leicht ganz übersehen lassen. Dennoch sind die Gründe, welche die Idee der Vergeltung an der Stelle der Genugthuung hervorrufen, bei Wohlthaten und Wehethaten nicht dieselben.

Zuerst nämlich bei Wohlthaten, was könnte da wohl jene Genugthuung als Wiederherstellung des Zustandes, der durch die That war verändert worden, bedeuten? Gewiß nichts Anderes, als Hinwegnahme des Wohles, welches war beabsichtigt und erreicht worden. Hier also wird der innerlich Freie, der die Stimme des Wohlwollens kennt und hört, nicht wollen können, daß die Genugthuung eintrete, welche in diesem Falle durch den Begriff des billigen Ersatzes zu bezeichnen selbst der Sprache Gewalt anthun würde, die Ersatz nur für geraubte Güter, nicht für hinweggenommene Uebel kennt. Zwar der Empfänger des Wohls könnte sich nicht beklagen, wenn ein Wohl, welches ganz und gar und ohne vorausgehenden Anspruch ihm durch einen fremden Willen wurde, ihm wieder entzogen würde; und auch den Wohlthäter träfe wenigstens nicht der Tadel des Unrechtes, wenn er wieder zurücknähme, was dargeboten zu erhalten der andere nicht erwarten oder fordern konnte; aber dennoch warnt den Schöpfer des Wohlseins ein anderes Urtheil, welches von der Idee des Wohlwollens ausgeht, seine Schöpfung zu zerstören, ein Urtheil, welches ganz gehört zu werden verlangt, sobald ein anderer Weg sich zeigt, das Mißverhältniß auszugleichen. Zudem können sehr leicht Fälle eintreten, wo die Wiederherstellung des vorigen Zustandes nicht einmal möglich wäre, wie z. B. bei allem, was Product der Erziehung ist.

Bei Uebelthaten dagegen thut zwar keine der übrigen Ideen Einspruch gegen den genugthuenden Ersatz, und wo der Thäter ihn für eine Uebelthat in ihrem ganzen Umfange leistete, da wäre sein Schuldbuch getilgt. Aber eben deshalb erhebt sich die Frage: ob der genugthuende Ersatz für den ganzen Umfang der Wehethat auch möglich sei? Bekannt genug ist nun, daß es viele unersetzliche Güter giebt, und selbst wo der Ersatz theilweise geleistet werden kann, bleibt nur gar zu leicht irgend etwas unausgeglichen. Wer dem andern auch nur eine

äußere Sache verdirbt, der mag ihm zwar eine andere gleicher Art wiederzugeben im Stande sein, aber nicht so leicht läßt sich die unangenehme Empfindung, die nicht dem Preise oder Nutzen der verletzten Sache, sondern der Verletzung selbst galt, wieder gut machen. Und überdem, wird denn der Uebelthäter, auch wenn und wie weit er es kann, genugthuenden Ersatz leisten wollen? Gerade der Mangel des Willens, gut zu machen, was übelgethan war, macht sich oft nur zu bemerkbar, wo unter Voraussetzung jenes guten Willens der mißfällige Anblick unausgeglichener Uebelthaten wenigstens theilweise verschwinden würde.

Faßt man nun alles dieses zusammen, so sieht sich in den so eben bezeichneten Fällen das ethische Urtheil unwillkührlich zu der Frage getrieben, ob nicht ein anderer Ausweg zur Aufhebung jenes Mißverhältnisses sich darbiete. Dabei über die Glieder des Verhältnisses hinauszugehen, ist ebenso unnöthig, als unstatthaft, weil die ganze Beurtheilung ausdrücklich an dieses bestimmte Verhältniß gebunden ist. Da nun der genugthuende Ersatz auf eine wiederherstellende Veränderung in dem leidenden Willen ging, so bleibt, wo diese Wiederherstellung unzulässig oder unmöglich ist, oder auch nur factisch nicht eintritt, nichts übrig, als das andere Glied, den thätigen Willen ins Auge zu fassen, ob er sich etwa so verändern lasse, daß das Mißverhältniß verschwinde. Diese Frage, die stillschweigend schon den Begriff eines Rückganges des gleichen Quantums Wohl oder Wehe d. h. den der Vergeltung enthält, beantwortet sich, eben indem sie auf Vergeltung hinweist, von selbst. Daß die Vergeltung, hier auf Wohlthaten, dort auf Uebelthaten bezogen, sich als Lohn oder Strafe, und zwar als verdienter Lohn und verdiente Strafe darstellt, bedarf dabei kaum einer besondern Bemerkung, und die Idee der Vergeltung erhebt sich, wie unter andern Verhältnissen die Idee des Rechts, als dasjenige, welchem genügt werden muß, wenn das Mißfallen an dem Nichtausgeglichensein des Verhältnisses, auf welches sie sich bezieht, verschwinden soll.

Nimmt man dabei, wie nothwendig, Rücksicht auf die Verschiedenheit der Gründe, welche bei Wohlthaten und Wehethaten von dem Ersatze zur Vergeltung führen, so erhellt: daß Wohl-

thaten immer Vergeltung verlangen*), Uebelthaten nur insoweit, als der genugthuende Ersatz nicht geleistet werden kann oder wirklich geleistet wird. Der Blitz der vergeltenden Strafe darf nicht einschlagen, ehe man nicht wenigstens gefragt hat, ob nicht die sittliche Atmosphäre auf eine andere Art gereinigt werden kann, es entsteht sonst doppeltes Uebel, ohne Noth; und umgekehrt: die Vergeltung wird, wie bei den Wohlthaten, sittlich nothwendig, wo eine andere Art der Ausgleichung mit einem sittlichen Vorwurfe würde behaftet sein. Ueberall aber ist es ein mit der Größe der Wohlthat oder Wehethat wachsendes unmittelbares Mißfallen an dem Nichtvergoltensein derselben, welches der Forderung der Vergeltung die ethische Autorität verleiht, mit welcher ein unabweisliches Urtheil von Alters her jede Andeutung einer ausgleichenden und richtenden Macht unter dem Begriffe des Schicksals, der Nemesis, der Vorsehung bekleidet hat. Endlich alles zusammengefaßt zeigt sich, daß aus dem durch denselben Begriff der absichtlichen That bezeichneten Verhältniß wie aus einer gemeinschaftlichen Quelle eine doppelte, eng mit einander verknüpfte Weisung entspringt, die durch den gemeinschaftlichen Namen der Billigkeit zu bezeichnen nicht für unpassend wird gehalten werden, wenn man sich erinnert, daß der „Begriff des Entsprechenden, des gegenseitig Abgewogenen, der Zahlung und Quittirung nicht leicht verkannt wird, wo von einem billigen Beurtheiler die Rede ist, der dem Verdienste Nachsicht mit anklebenden Fehlern widerfahren läßt, oder von einem billigen Vergleich, in welchem das Nachlassen von Ansprüchen auf der einen Seite vergolten wird durch aufgegebene Forderungen von der andern, und was für ähnliche Fälle noch vorkommen mögen, in denen die Umstände berücksichtigt und gegen einander aufgerechnet zu werden pflegen"**). Daß diese Idee der Billigkeit, die sich in der Beurtheilung menschlicher Handlungen unzähligemal

*) Recht bemerklich macht sich das in dem Urtheile: wer Wohlthaten nicht vergelten will, verdient sie nicht; es liegt darin, daß die Ausgleichung hier nur durch Vergeltung (Lohn, Dank) möglich ist. Es anticipirt dieses Urtheil das Mißfallen an der künftigen Nichtvergeltung; denn was sollte das: verdient sie nicht, auch bedeuten ohne Voraussetzung einer Unbilligkeit?

**) Herbart Allg. prakt. Philos. S. 144.

geltend macht, in einer ganz selbstständigen ethischen Bedeutung festen rein aufgefaßt und an den ihr gebührenden Platz gestellt worden ist, hat seinen Grund vorzugsweise darin, daß es nicht ganz leicht ist, das Verhältniß, auf welchem sie beruht, innerhalb seiner eigenen Grenzen genau zu bestimmen, daher die Geneigtheit, die Weisungen, die von ihr ausgehen, bald auf das Wohlwollen, bald auf das Recht zurückzuführen, eine Unbestimmtheit des Sprachgebrauchs herbeigeführt hat, die das Billige selbst fast nur als das nicht genau Bestimmbare erscheinen, und die von dieser Idee abhängigen Forderungen sorglos in diese angebliche Unbestimmbarkeit hineinfallen läßt.

Indessen, wie viel auch durch eine begriffsmäßige Aussonderung der Idee der Billigkeit und die Bestimmung der Art, wie ihr genügt werden kann, für die Grundlage der Ethik gewonnen ist, so erheben sich doch gerade hier eine Menge von Fragen, deren Beantwortung für einzelne bestimmte Fälle zum größten Theile außerhalb des Gesichtskreises der Ideenlehre liegt. Schon das Verhältniß der Genugthuung zur Vergeltung läßt die Frage entstehen, in wiefern man werde rechnen dürfen auf die Bereitwilligkeit zum Ersatze, wie lange man dem Uebelthäter Zeit lassen solle, sich zu besinnen, und welche andere Ueberlegungen über die Art, in welcher, und die Bedingungen, unter welchen der Idee genügt werde, hier noch entstehen können. In dieser Hinsicht kann die Wissenschaft nur warten, von dem Allgemeinen nicht zu hastig auf das Besondere hinzueilen, wie denn etwa alle die verwickeltern Fragen, die aus der Verbindung der Idee der Billigkeit mit der des Rechtes im Strafrechte entstehen, abgesehen davon, daß sie fast sämmtlich den Begriff eines größeren, nach diesen Ideen wenigstens theilweise geordneten gesellschaftlichen Ganzen voraussetzen, da nicht einmal aufgestellt, geschweige denn beantwortet werden können, wo es darauf ankommt, sich zunächst mit der eigenthümlichen Physiognomie jeder der ursprünglichen Ideen bekannt zu machen. Nur zwei Fragen sind es, deren Beantwortung sogleich hier, wenn auch nicht vollständig erschöpft, doch in gewisse durch die Idee selbst gegebene Grenzen eingeschlossen werden kann, nämlich erstlich die nach der Art der Genugthuung oder Vergeltung, zweitens die, an wen die Aufforderung zu der einen oder zur andern ergehe.

Für jene erstere Frage nun ist es entschieden, daß das beabsichtigte und bewirkte Wohl und Wehe überhaupt nur deshalb in Betrachtung kommt, weil es an dem Willen als solches empfunden wird. Also nicht an das, was Wohl und Wehe bewirkte, nicht an den Gegenstand ist die billige Genugthuung oder Vergeltung gebunden, sondern an die Größe, an das Quantum des zugefügten Wohles oder Uebels. Nur wo etwa eine Wohlthat oder Wehethat so eigenthümlicher Natur wäre, daß die Größe des Wohles oder Uebels mit der Art desselben unzertrennlich verbunden wäre, würde die Billigkeit auf eine bestimmte Art des Lohnes oder der Strafe hinweisen; nothwendig und allgemein schließt die Idee keineswegs jenes alte einfache, aber rohe Symbol der Wiedervergeltung ein: Auge um Auge, Zahn um Zahn u. s. f. Vielmehr könnte eine solche Compensation, die unmittelbar auf die Objecte des Wohlbefindens und Leidens geht, namentlich bei der strafenden Vergeltung zu den größten Unbilligkeiten führen, weil der gleiche Gegenstand für verschiedene Willen ein sehr verschiedenes Gut sein und dieselbe Strafe von Verschiedenen sehr verschieden empfunden werden kann. Daß nämlich bei der Vergeltung der Uebelthaten die Größe des vergeltenden Uebels genau gebunden ist an die Größe des zu vergeltenden, ist eine so unverbrüchliche Bestimmung, daß jedes Quantum des Strafübels, welches dieses Maaß überschritte, eine selbstständige Uebelthat wäre, die selbst die Genugthuung oder die Vergeltung hervorrufen würde, und es ist um so unerläßlicher, diese Maaßbestimmung streng im Auge zu behalten, je größer ohnedies die Schwierigkeiten sind, denen die Abmessung der Strafübel in der Wirklichkeit unterliegt.

Was aber die andere Frage: an wen die Aufforderung zur Genugthuung oder Vergeltung gehe, anlangt, so ist schon bemerkt, daß die Genugthuung für Uebelthaten — bei Wohlthaten fällt sie ohnedies weg, — von dem zu leisten sei, der Uebel gethan hat. Wie könnte auch die Rede sein von einer solchen Ausgleichung des Mißverhältnisses zwischen dem thätigen und leidenden Willen, wo ein Anderer, diesem Verhältniß ursprünglich fremder Wille einträte für den Uebelthäter? Was er dem Leidenden darböte zum Ersatze, das wäre eine selbstständige Wohlthat; aber der Thäter könnte sich diese Wohlthat eines Dritten

nicht als seine That anrechnen. Ebenso, was die Vergeltung betrifft, so ist es das Nächste und Natürlichste, daß der Gedanke des Rückganges eines gleichen Quantums Wohl oder Wehe dahin weist, wohin das Wohl oder Wehe ursprünglich getroffen hatte, d. h. zunächst steht dem Leidenden selbst die Vergeltung zu, ein Satz, welcher nicht übersehen werden darf, wenn man etwa nicht den Empfänger der Wohlthat ganz losbinden will von der Pflicht des Dankes, die zunächst ihm und keinem andern obliegt. Aber gar leicht mögen bei Wohlthaten sowohl, als Uebelthaten Fälle eintreten, wo der Leidende nicht würde vergelten können, wenn er auch wollte; namentlich bei Wohlthaten, wo die Größe der Wohlthat die Kraft des Empfängers überragt; ebenso bei Uebelthaten, wo die Vergeltung des Leidenden oft die eines Todten sein würde. Wo nun der, den das Wohl oder Uebel traf, nicht selbst vergelten kann oder nur nicht vergilt, da verstummt gleichwohl nicht das Mißfallen; die unvergoltenen Thaten fahren fort, zu fordern, was ihnen gebührt; und deshalb fragt man nach einem andern Willen, der die Vergeltung übernehme und ausführe. Deshalb ist die Vergeltung nicht nothwendig an den leidenden Willen gebunden; ihr genügt schon die Beziehung des vergeltenden Wohles oder Uebels auf die That, woher es auch übrigens komme, und für eine Intelligenz, die diese Beziehung durchschaut, würde durch diese Beziehung dessen, was dem Thäter geschieht, auf seine That, das Mißverhältniß getilgt sein*). Dazu kommt, für die Vergeltung der Uebelthaten die naheliegende Verwechselung der Vergeltung mit der Rache, in der Bedeutung des Wortes, die stillschweigend eine Verletzung der Idee der Billigkeit einschließt. Zwar fällt die Rache unter den Begriff der strafenden Vergeltung; aber sie ist nicht eine solche Vergeltung, welche aus-

*) Deshalb soll z. B. der Leidende, der ein Uebel, dem Thäter aus seiner That entspringend, sähe, abstehen von der Vergeltung; jenem ist sein Lohn aus seiner That geworden. Ebenso: wer wohl thäte um eines Vortheils willen, den er auch erreichte, der hat seinen Lohn dahin, auch wo kein Wille ihm absichtlich lohnte. Dem Begriff der Nemesis liegt wesentlich dasselbe zu Grunde, was auch ein Merkmal einer moralischen Weltordnung ist, nämlich eine solche Verkettung der Ereigniſſe, welche das, was dem Thäter geschieht, in Beziehung auf seine That, als vergeltende Folge derselben zu betrachten gestattet.

geht von der Idee oder ſich kümmert um das in der Idee liegende Maaß derſelben. In die Rache als ſolche miſcht ſich das Uebelwollen, der Haß, die Feindſeligkeit des durch das angethane Weh erbitterten Gemüthes; und eben deshalb iſt ſie in Gefahr hinauszugreifen über die billige Grenze, die das Maaß des vergeltenden Uebels bezeichnet. Das ruhige Urtheil, dem es nur um die Vergeltung zu thun iſt, wird alſo der zitternden Hand des Beleidigten nicht geſtatten können, das Schwert der Vergeltung ſelbſt zu führen; nicht: daß er vergelte, ſondern: daß dem Uebelthäter vergolten werde, würde der Beleidigte ſelbſt wollen, falls er dem Urtheile, welches von der Idee ausgeht, Gehör zu geben im Stande wäre. Nimmt man alles dieſes zuſammen, ſo mag allerdings geſagt werden: „wer vergelte, bleibt unbeſtimmt", wenn auch nicht in allen Fällen auf die gleiche Weiſe und aus denſelben Gründen; eine Unbeſtimmtheit, die, indem ſie auf das Bedürfniß eines Willens hinweiſt, dem die Vergeltung übertragen werden könne, ebenfalls ſchon vorläufig auf die näheren Beſtimmungen aufmerkſam macht, die für die Idee der Billigkeit aus der geſellſchaftlichen Bedeutung der Ideen hervorgehen werden. —

Die ganze bisherige Erörterung hielt an der Grundbeſtimmung feſt, daß die That durch die Abſicht und den Erfolg gleichmäßig charakteriſirt ſei, beide ſich einander vollkommen entſprechen. Nun iſt es zwar unmittelbar klar, daß, wo weder Abſicht, noch Erfolg vorliegt, da von dem Verhältniß, um welches es ſich hier handelt, keine Spur vorhanden iſt. Wohl aber liegt es ſehr nahe, — und was hierher gehört, macht ſich in der Wirklichkeit nachdrücklich geltend, — daß entweder an der Abſicht, oder an dem Erfolge etwas fehlen könne. Dieſes: etwas iſt unbeſtimmbar vieler Grade fähig; ſucht man deshalb einen feſten Punkt zu gewinnen, ſo hat man dort Erfolg ohne Abſicht, hier Abſicht ohne Erfolg, und damit, wenigſtens was die Uebelthaten anlangt, Schuld (culpa) und Verſuch (conatus) als die bekannten Seitenſtücke zu der beabſichtigten Uebelthat (dolus). Blos in Begriffen aufgefaßt laſſen ſich die entſprechenden Verhältniſſe auch bei den Wohlthaten denken; wiewohl die Sprache dafür keine ſo beſtimmten Bezeichnungen ausgebildet hat. Bleibt man nun zunächſt bei dieſer einfachſten Beſtimmung des Erfolges ohne Abſicht, ſowie der Abſicht ohne Erfolg ſtehen, ſo fehlt in beiden Fällen

diejenige Vereinigung der Absicht und des Erfolges, auf welcher die Idee der Billigkeit beruht. Jener, der Erfolg ohne Absicht, mag ein Glück sein oder ein Unglück, er ist an sich nicht That; diese, die Absicht ohne Erfolg, mag beurtheilt werden als Gesinnung, aber diese Beurtheilung führt auf Billigung oder Mißbilligung, nicht auf Lohn oder Strafe. Darin liegt: daß, wenn man sich auf die Uebelthat beschränkt, weder die Schuld noch der Versuch unmittelbar der Vergeltung unterliegen. Daß der nicht bösartige Schuldige, der unabsichtlich wehe gethan hat, darüber Schmerz empfinden und sich zur Genugthuung bereit erklären wird, ist zunächst Folge einer Theilnahme, die sich zum Wohlwollen veredelt; einer Verpflichtung aus Gründen der Billigkeit wird er sich erst dann unterworfen fühlen, wenn er sich sagen muß: seine Achtsamkeit und Aufmerksamkeit hätte größer und sorgsamer sein sollen. Und wirklich ist durch jene sich unmittelbar darbietende negative Bestimmung gleichwohl nicht ausgeschlossen, daß die Schuld sowohl, als der Versuch, mittelbar die Idee der Billigkeit wider sich aufrufen und dadurch strafbar werden können. Immer aber wird dies nur vermittelst eines solchen Verhältnisses möglich sein, vermöge dessen in der Absicht zugleich ein Erfolg, in dem Erfolge eine Beziehung auf Absicht nachgewiesen werden kann, weil nur auf diese Art eine Subsumtion der Schuld und des Versuchs unter den Begriff solcher Thaten zulässig wird, an welche die Forderungen der Billigkeit und der Vergeltung ursprünglich gebunden sind.

Was nun die mögliche Strafbarkeit des Versuchs anlangt, so liegen die Fälle, wo zur Absicht die That hinzugedacht, d. h. wenn nicht die willkührliche Deutelei des Mißtrauens selbst zu den größten Unbilligkeiten führen soll, wo die Absicht selbst schon als That wird betrachtet werden können, der Idee der Billigkeit in ihrer ursprünglichen Gestalt ziemlich fern. Denn es bedarf dazu solcher Verhältnisse mehrerer Willen zu einander, in denen das Vorhandensein schon der bloßen Absicht als eine Verletzung des gegenseitigen Vertrauens, der Zuversicht, mit welcher die Einzelnen auf einander rechnen, und somit als Uebelthat aufgefaßt werden darf. Solche Verhältnisse erlangen meist erst innerhalb der Rechtsgesellschaft eine hinreichende Kenntlichkeit; eben deshalb ist die ganze Frage nach der Strafbarkeit des Versuchs ganz

eigentlich Gegenstand des Strafrechtes; und nur die negative Bestimmung läßt sich im Allgemeinen aussprechen, daß eine solche Bestrafung desselben, welche das Maaß der Störung des gesellschaftlichen Vertrauens überschritte, selbst eine Unbilligkeit sein würde. Daß diese Grenze eine veränderliche sei, lehrt schon die Erfahrung, indem, je größer das Mißtrauen in der Gesellschaft ist, um destomehr Versuchshandlungen für strafbar erklärt werden; so daß, wo man Ursache hat oder zu haben glaubt, in dieser Beziehung mit peinlicher Aengstlichkeit zu verfahren, darin die Anzeige liegt, daß irgend welche Bestandtheile des gesellschaftlichen Ganzen nicht gesund sein können.

Die Strafbarkeit der Schuld läßt sich dagegen, auch noch ohne auf gesellschaftliche Verhältnisse Rücksicht zu nehmen, schon aus den Beziehungen der Einzelnen auf einander ableiten. Der allgemeine Gesichtspunkt dafür liegt darin, daß für einen eingetretenen Erfolg der Mangel eines absichtlichen Handelns dem, von welchem dieses unterlassene Handeln erwartet werden durfte, angerechnet werden könne. Wo also durch Nachlässigkeit, Unachtsamkeit, Unbesonnenheit oder wie man sonst das Nachlassen und Abbrechen der Sorgfalt und Aufmerksamkeit, von welcher das Ausbleiben gewisser schädlicher Ereignisse abhängt, bezeichnen mag, wo durch einen solchen Mangel der Achtsamkeit ein Erfolg eintritt, der dem andern Wehe bereitet, da wird, wenn der eine auf Achtsamkeit des andern rechnen durfte, das Unterlassen der Achtsamkeit selbst als That betrachtet und somit eine Verschuldung nachgewiesen werden können, die ohne Unbilligkeit der Strafe unterworfen werden kann. Die Befugniß, auf einen gewissen Grad der Achtsamkeit, der übrigens allgemein nicht genau bestimmt werden kann, zu rechnen, kann auf mancherlei Gründen beruhen; am nächsten liegen Rechtsverhältnisse, die sehr gewöhnlich solche Ansprüche in sich schließen, vermöge deren der eine auf die Sorgfalt, Vorsicht und Aufmerksamkeit des Andern rechnen darf. Läßt dieser nun nach in seiner Sorgfalt und tritt dadurch ein Erfolg ein, der für den Berechtigten einen Nachtheil, ein Uebel einschließt, so stellt sich dieses blos negative Nachlassen doch als ein solches dar, ohne welches die Störung des Zustandes, auf dessen Erhaltung und Fortsetzung gerechnet werden durfte, nicht würde eingetreten sein,

und es treten dann, falls nicht Ersatz des verschuldeten Uebels geleistet wird, die Bedingungen ein, unter welchen auch der blos nachlässige Wille als strafbar erscheint.

Zweierlei ist hierbei noch unmittelbar deutlich: zuerst daß die Schuld immer nur unter Voraussetzung eines gegründeten Anspruchs auf diejenige Achtsamkeit und Sorgfalt, welche unabsichtliche Verletzungen zu verhüten im Stande sei, strafbar wird; ein Satz, der namentlich für die gesellschaftlichen Verhältnisse durch Unterscheidung der Strafen ohne Gesetz und der kraft des Gesetzes von Wichtigkeit wird; sodann daß die Bestimmung darüber, in welchem Grade die Schuld strafbar sei, im Allgemeinen und ohne Rücksicht auf die besondern Verhältnisse des einzelnen Falles überaus schwierig sein wird. So viel erhellt zwar sogleich, daß nicht blos die Größe des Erfolges, sondern auch die Größe der Fahrlässigkeit einerseits, sammt der größeren oder geringeren Stärke des Anspruchs an eine sorgfältigere Aufmerksamkeit in Betracht kommt, und daß in allen diesen Momenten, sowohl jedes für sich, als jedes in Beziehung auf die übrigen aufgefaßt, große Verschiedenheiten eintreten können. — Die Schwierigkeiten, welche in der Bestimmung dieser Momente und ihres Verhältnisses liegen, wachsen überdies sowohl beim Versuch, als bei der Schuld dadurch im höchsten Grade, daß bei jenem der beabsichtigte Erfolg zu einem größeren oder geringeren Theile erreicht werden, oder die absichtliche That zwar nicht genau den beabsichtigten Erfolg, aber ein anderes, als solches nicht beabsichtigtes, und dennoch nur in Folge der That eingetretenes Uebel herbeiführen, eben so, daß die Schuld mit einer mehr oder minder bestimmt gefaßten, mehr oder weniger beharrlichen Absicht zusammenhängen kann, oder welche andere Verwickelungen hier die concreten Fälle darbieten mögen. Durch alle diese Verwickelungen und Abstufungen, welche die Gesetzgebung meistentheils durch einige allgemeine Bestimmungen abgrenzt, ohne die Mannigfaltigkeit dessen, was zwischen diesen Grenzen liegt, erschöpfen zu können, entsteht allerdings eine nicht zu leugnende Unsicherheit der Beurtheilung, für welche aber dennoch in der Idee der Billigkeit eine nicht zu überschreitende Grenze liegt und welche wenigstens im Allgemeinen warnen muß, nicht zu schnell hinzueilen auf die Bestrafung des Versuchs und der Schuld, weil nun einmal beiden die Idee der Vergeltung nicht unmittelbar, sondern

nur mittelbar unter den oben erörterten Voraussetzungen und in dem Maaße gilt, in welchem die Natur des besondern Falles die Voraussetzungen wieder erkennen läßt.

E. Uebergang von den ursprünglichen zu den gesellschaftlichen Ideen.

Wirft man nun einen Blick auf die Reihe der gefundenen Fundamentalbestimmungen und auf die Regel, durch welche die vier ursprünglichen Ideen, jede von der andern durch ein eigenthümliches Verhältniß der Willen specifisch unterschieden, gefunden worden sind, so entsteht zunächst die Frage, ob die Reihe derselben sich noch durch eine fünfte Idee verlängern lasse, oder ob sie geschlossen sei und somit den vollständigen Ausdruck aller unmittelbar auf den Werth oder Unwerth des Willens gehenden Beurtheilungen enthalte. Von der Entscheidung dieser Frage hängt das Urtheil über die systematische Vollständigkeit der Principien der Ethik ab, und deshalb müssen jetzt die schon früher angedeuteten Ueberlegungen genauer entwickelt werden.

Die Regel der Construction der Ideen liegt in dem Fortschritte von dem einfachsten zunächst sich darbietenden Fall zu entfernter liegenden und zusammengesetzteren. Vor dem Verhältniß zwischen dem eigenen Wollen und der eigenen Beurtheilung dieses Wollens kann es kein früheres geben, weil, wo Wille und Beurtheilung in dem Bewußtsein derselben Person sich nicht begegneten, da für sie von Ideen überhaupt nicht die Rede sein könnte. Außer diesem Verhältniß bietet sich aber kein zweites in dem Innern derselben Person dar, da die Objecte der Begehrung nicht der Wille selbst sind und die Größenverhältnisse des Willens keine selbstständige Beurtheilung hervorrufen. Zwischen zwei wollenden Wesen sind aber ebenfalls nur die Verhältnisse des Wohlwollens, des Rechts und der Billigkeit möglich, wie sich durch reine contradictorische Gegensätze nachweisen läßt. Der zweite Wille ist nämlich entweder ein nicht wirklicher (vorausgesetzter) oder ein wirklicher; und in dem letzteren Falle berührt ihn der andere Wille entweder nicht absichtlich oder absichtlich; ein dritter Fall ist

weder hier noch dort möglich. Die Reihe der Ideen würde daher nur dadurch einer Verlängerung zugänglich werden, daß man die Verhältnisse dreier Willen u. s. f. durchsuchte. Aber jeder Versuch dieser Art zeigt sich, wie schon früher bemerkt (S. 162) als überflüssig, weil die Verhältnisse dreier und mehrerer Willen sich jederzeit zurückführen lassen auf die Verhältnisse je zweier Willen. Mithin weisen sie, wie mannigfaltig sie sich auch gestalten mögen, immer wieder zurück auf eine von den Ideen, nach welchen die Verhältnisse zweier Willen beurtheilt werden *).

Wenn sich aber auch die Reihe der Ideen nicht verlängern läßt, so fragt sich doch, ob nicht die Voraussetzung, für die Verhältnisse, welchen sie gelten, sich werde erweitern lassen. Diese Frage bekommt aus einem doppelten Grunde ein entscheidendes Gewicht. Schon an sich gebührt es der Wissenschaft, nicht nur den Inhalt ihrer Principien zu bestimmen, sondern auch den möglichen Umfang ihrer Anwendbarkeit zu untersuchen. Der Umfang der Ideen aber, so weit sie bisher betrachtet worden sind, ist beschränkt auf die Verhältnisse einzelner Willensacte einzelner Vernunftwesen. So wie nun schon die Willensacte des Einzelnen sich in der Persönlichkeit begegnen und zu der Einheit des Bewußtseins vereinigen, wobei die gegenseitige Durchdringung des Mannigfaltigen, was sich in derselben Person findet, verschiedene Grade der Innigkeit zuläßt, ohne daß damit die Grenze des individuellen Wollens und seiner Beurtheilung überschritten würde, so erhebt

*) Ausführlichere Erörterungen über die Vollständigkeit der Ideenreihe s. bei Herbart, Encyklop. 1. Ausg. S. 251 fg. (2. Ausg. 249 fg.). Es mag übrigens noch bemerkt werden, daß zwar nicht ein Beweis, aber eine Probe dieser Vollständigkeit in der Vergleichung mit derjenigen sittlichen Beurtheilung liegt, die sich im Leben wirklich geltend macht, wenn sie auch bei weitem nur zum kleinsten Theile befolgt wird. Aber diese Probe bleibt deshalb unsicher, weil die wirkliche Beurtheilung nur der Ausdruck der gerade vorhandenen sittlichen Bildung ist, die mehr oder weniger mangelhaft und überdies überall fremdartigen Einflüssen ausgesetzt sein wird. Deshalb ist die Nachweisung der Begriffsverhältnisse, auf welchen die Ideen und ihre Vollständigkeit beruhen, für die Wissenschaft unentbehrlich, die zwar die Ideen nicht erfinden, sondern nur finden und in ihrer Reinheit nachweisen kann, aber dennoch wesentlich die Aufgabe hat, den Gedankenkreis, auf dem sich alle Ethik bewegt, nicht blos ab-, sondern vorzubilden. (S. 1. Buch S. 42).

ſich für die Auffaſſung einer Mehrheit von Vernunftweſen wenigſtens die Möglichkeit des Gedankens, daß die Mehreren daſſelbe wollen, ſich in der Identität dieſes ihres Wollens vereinigen, und in dieſer Beziehung wie ein einziges wollendes Weſen ſich darſtellen. In der obigen Frage liegt alſo mit Rückſicht auf dieſe Vereinigung der Willen als ſolcher die Aufgabe zu unterſuchen: welche Bedeutung die Ideen für eine irgend wie große Mehrheit vereinigter Willen, auf deren beſtimmte Zahl natürlich nichts ankommt, gewinnen werden. Dieſe Erweiterung des Geſichtskreiſes würde zwar nichts ändern an dem Inhalte der Beurtheilung; aber dieſer Inhalt würde durch die Abänderung deſſen, worauf die Ideen bezogen werden, nothwendig zu einer andern Bedeutung gelangen. Dieſe Bedeutung würde nämlich eine geſellſchaftliche ſein, indem jede Mehrheit von Willen, die daſſelbe wollen und ſich zu demſelben Zwecke vereinigen, inſofern, als dies geſchieht, eine Geſellſchaft bildet. Geſetzt alſo, die Ideen ſelbſt ſeien der gemeinſchaftliche Zweck der Willen, ſo wird den urſprünglichen Ideen eine gleiche Anzahl geſellſchaftlicher Ideen entſprechen, welche wegen der vorausgeſetzten geſellſchaftlichen Durchdringung der Willen durch eigenthümliche, dem geſellſchaftlichen Wollen als ſolchem geltende Beſtimmungen charakteriſirt ſein werden.

Für die Entwickelung der geſellſchaftlichen Bedeutung der Ideen liegt aber die Aufforderung nicht blos in der Verbindlichkeit, den unmittelbaren ethiſchen Grundbeſtimmungen das Gebiet ihrer Geltung vollſtändig zu ſichern, ſondern ſchon die Thatſache, daß unabhängig von den Ideen ein mannigfaltig verſchmolzenes, geſellſchaftliches Wollen der Menſchen ſich geltend macht, wird die Beantwortung der obigen Frage nothwendig machen, wenn nicht entweder das geſellſchaftliche Wollen einer Beurtheilung nach den Ideen entzogen werden, oder die Art, in welcher es ihr als geſellſchaftliches unterliegt, unbeſtimmt bleiben ſoll. Geradezu von der Entwickelung der geſellſchaftlichen Ideen hängt ihre Bedeutung für die Gebiete des Wollens und Handelns ab, in welchen der Einzelne als Glied eines größeren Ganzen in Betracht kommt; und das Ideal des Wollens würde an einem der weſentlichſten Punkte lückenhaft und mangelhaft ſein, wenn es nicht durch die weſentlichen Grundzüge deſſen, was zu einem ethiſchen Gemeinweſen gehört, mitbeſtimmt wäre.

Die Voraussetzung: die Ideen selbst seien der Centralpunkt, in welchem sich die vielen Willen vereinigen, sie, die Musterbilder, in ihrer ganzen Reinheit und Lauterkeit, seien der gemeinschaftliche Geist, der alles Wollen aller Einzelnen gleichmäßig beseele, mag immerhin eine ideale, ja sogar die Annahme einer absolut vollständigen gesellschaftlichen Verschmelzung aller einzelnen Willen (von welcher die Möglichkeit abhängt, sie in Wahrheit als einen einzigen Willen aufzufassen), in Vergleich mit der wirklichen Gesellschaft eine bloße Fiction sein; gerade die Ausbildung jenes Ideals ist die noch zu lösende Aufgabe der Ideenlehre, um in ihm sowohl die Zielpunkte des gesellschaftlichen Wollens nachweisen zu können, als auch einen Maaßstab zu haben, nach welchem die Abweichungen der Wirklichkeit von jenem Ideale sich schätzen lassen. Daher berührt auch die Ideenlehre als solche nicht die Untersuchung über die Bedingungen, unter welchen in der wirklichen Welt ein bestimmtes Maaß gesellschaftlicher Durchdringung zu erwarten steht oder nicht. Zu diesen Bedingungen gehören wesentlich die Mittel der Mittheilung und Communication; und es können große Unterschiede stattfinden in der Sicherheit und Leichtigkeit, mit welcher, und dem Umfange, für welchen das Medium der Communication seinem Zwecke entspricht; alles aber, was hierher gehört, muß die Ideenlehre, die nicht auf die besonderen Formen des menschlichen Daseins beschränkt ist, ignoriren. Dennoch liegt die Annahme einer Verschmelzung der Willen, die, gleichsam unmittelbar, aus der inneren Regsamkeit aller Einzelnen hervorgehend, ihr Wissen und Wollen vollständig unter einander zusammenfallen ließe, nicht so nahe, wie diejenige, wo irgend welche Vermittelungen auf dem Boden einer gemeinschaftlichen Sinnenwelt die Willen verknüpfen. Schon deshalb würde es erlaubt sein, die gesellschaftlichen Ideen in einer andern Reihenfolge zu betrachten als die ursprünglichen. Diese Befugniß wird aber eine Art Nothwendigkeit, wenn man sich erinnert, daß die Idee der innern Freiheit sich wesentlich auf die übrigen Ideen bezieht (S. 171), und daß somit die Nachweisung ihrer gesellschaftlichen Bedeutung mit bedingt ist durch die Einsicht in die gesellschaftliche Bedeutung der übrigen Ideen. Die innere Freiheit der Gesellschaft ist das letzte und höchste, in welchem sich alle übrigen Ideen begegnen und vereinigen; die rechtliche Ordnung

der Geſellſchaft das erſte, zu welchem in den Conflicten einer Mehrheit von Willen in einer gemeinſchaftlichen Sinnenwelt die nächſte Aufforderung liegt; die Ideen der Billigkeit und des Wohlwollens liegen in der Mitte zwiſchen beiden äußerſten Punkten, und hiernach richtet ſich die in der Entwickelung der geſellſchaftlichen Ideen zu befolgende Ordnung.

II. Die gesellschaftlichen ethischen Ideen.

A. Rechtsgesellschaft.

Die Idee des Rechts beruht, wie früher gezeigt worden ist, wesentlich auf dem Mißfallen am Streite und umfaßt alles, was als Regel zur Vermeidung des Streites irgendwie gemeinschaftlich festgesetzt und anerkannt ist. Aber die Geltung eines Rechtsverhältnisses, die Heiligkeit einer Rechtsgrenze erstreckt sich ursprünglich nur auf die, zwischen welchen eine solche Uebereinkunft stattgefunden hat; und so lange man bei der Voraussetzung vereinzelter Willen stehen bleibt, mögen sich die Rechtssphären derselben zwar mannigfaltig durchkreuzen, ein gemeinschaftliches Band vieler solcher Einzelnen läßt sich auf diese Weise nicht nachweisen. Ein Rechtsverhältniß, welches zwischen a und b gebildet, hat darum noch keine Bedeutung für einen dritten c in seinem Verhältniß entweder zu a oder zu b. Durch den Vorblick auf die gesellschaftliche Bedeutung der Ideen entsteht dagegen die Frage: welche Bedeutung die Idee des Rechtes gewinnen werde für eine Mehrheit von Willen, die sämmtlich von dem Mißfallen am Streite durchdrungen und demgemäß bereit wären, Rechtsbestimmungen als Regel und Norm zur Vermeidung des Streites unter sich zu errichten und heilig zu halten. Hierbei handelt es sich zunächst nicht um das, was sie thun sollen, sondern es genügt zu untersuchen, was sie thun werden, um unter sich selbst das verwerfliche Schauspiel des Streites zu vermeiden. Diese Untersuchung nun führt, falls die Wollenden selbst auf dem Standpunkte stehen, auf wel-

chen das Mißfallen am Streite den Betrachtenden hinstellt, sogleich auf den Begriff der Rechtsgesellschaft d. h. einer solchen Vereinigung einer Vielheit wollender Wesen, deren gesammtes Wollen durch die Bereitwilligkeit, rechtliche Bestimmungen als Regel zur Vermeidung des Streites anzuerkennen und zu respectiren, charakterisirt ist; dergestalt, daß sie in dieser Beziehung als ein einziger Wille angesehen werden können. Daher muß für jetzt alles, was die Klarheit, die Entschiedenheit, die Innigkeit dieser durch ihren bestimmten Zweck charakterisirten gesellschaftlichen Vereinigung in der Wirklichkeit trüben, schwächen und hindern mag, unberücksichtigt bleiben, um die Idee der Rechtsgesellschaft in ihrer Reinheit aufzufassen.

Die erste Aufgabe, welche die Rechtsgesellschaft zu erfüllen bemüht sein würde, besteht offenbar darin: durch vorbeugende Maaßregeln die Möglichkeit des Streites im Voraus zu erschöpfen, und die Rechtssphäre jedes Einzelnen dergestalt zu bestimmen, daß diese Bestimmung für jeden, der mit eingeschlossen ist in den Kreis der Gesellschaft, eine unzweideutige Norm der freiwilligen Nachachtung sein könne. Wie mannigfaltig die Möglichkeit des Streites, wie vielfach demgemäß die vorbeugenden und normirenden Bestimmungen sein müßten, hängt von den besonderen Veranlassungen des Begehrens, von den einzelnen Gelegenheiten des Handelns, von den Objecten und Ursachen des möglichen Streites ab, die auf dem Boden der Gesellschaft vorkommen und sich im Laufe der Zeit erzeugen mögen. Es gehört hierher nicht nur die gesammte Mannigfaltigkeit der äußeren Sachen sammt allen möglichen Dispositionen über sie, nicht nur die Vielheit persönlicher Ansprüche und Leistungen, sondern auch alles das, was sich auf die Disposition über noch nicht gefundene, oder noch nicht vorhandene Sachen, endlich das, was sich auf die Ansprüche und Verpflichtungen der Personen bezieht, die irgendwie im Laufe der Zeit in den Kreis der Gesellschaft eintreten. Den Ausdruck des gesellschaftlichen Wollens, durch welchen über alle in diesem weiten Raume möglichen Collisionen im Voraus eine Regel der Nachachtung hingestellt würde, möge man durch die unzähligen Abstufungen der Gewohnheit, der Sitte, des Vertrags, des Gesetzes verfolgen, immer bleibt es das wesentliche Merkmal einer durch die Idee des Rechts verbundenen Gesellschaft, dem, was als Rechtsgrenze

irgendwie Anerkennung gewonnen hat, seine Gültigkeit nicht durch einseitige Willkühr zu rauben; da aber, wo in den normirenden Bestimmungen Unklarheiten und Zweideutigkeiten, oder gar Lücken und Mängel sich vorfinden, für Entfernung dieser, für Ergänzung jener zu sorgen.

Die Schwierigkeit jedoch, ja die Unmöglichkeit, allen möglichen Veranlassungen zum Streite innerhalb der Gesellschaft etwa durch Verträge jedes Einzelnen mit allen Uebrigen, oder durch eine für jeden besonderen Fall, ja auch nur für ganze Classen möglicher Fälle ausdrücklich getroffene Vereinbarung vorzubeugen, drängt sich auch dem flüchtigsten Blicke auf die unermeßliche Menge möglicher Collisionen der Willen von selbst auf. Deshalb entsteht die Frage, ob die Bedeutung der Rechtsgesellschaft nothwendig auf einem solchen, das Einzelne immer nur als solches beachtenden Verfahren beruhe und die Erzeugung eines allgemein durchgreifenden Rechtszustandes ausschließend an die blos comparative Allgemeinheit der vom Einzelnen zum Einzelnen fortschreitenden Rechtserzeugung gebunden sei; oder ob nicht vielmehr eine genauere Entwickelung der Gesinnung, auf welcher die Rechtsgesellschaft als solche ruht, gleichsam mit einem Schlage wenigstens zu dem Umriß eines solchen Rechtszustandes führe. Nun war die nächste Weisung, die aus dem Mißfallen am Streite hervorging, die, den streitigen Gegenstand zu überlassen; und bestimmte Rechtsgrenzen beruhten auf bestimmten, ausdrücklich anerkannten Ueberlassungen und Zugeständnissen. (S. oben S. 196 — 200, 204 flgg.). Ueberträgt man diesen Begriff des Ueberlassens auf eine Vielheit durch das Mißfallen am Streit gesellschaftlich vereinigter Willen, so kommt man auf ein allgemeines gegenseitiges Ueberlassen; kein Einzelner wird, so gewiß er den Streit meiden will, mit einseitiger Willkühr, Gewalt, Betrug u. s. w. Ansprüche und Forderungen in Beziehung auf Sachen und Leistungen anderer durchzusetzen versuchen. Mit andern Worten: jeder wird jedem lassen, was er gerade hat; die allgemeine Anerkennung und Respectirung des schon vorhandenen Verhältnisses der Personen zu den Sachen oder der Personen zu einander ist der unmittelbare Ausdruck dieses gegenseitigen allgemeinen Ueberlassens. In der durchgängigen Gegenseitigkeit dieses, wenn auch unbestimmten, doch allgemeinen Ueberlassens liegt nun zugleich, daß jeder „das unbe-

ſtimmte und allgemeine Ueberlaſſen der Uebrigen ſo auf ſich ſelbſt anwenden dürfe, daß unter andern auch ihm ſei zugeſtanden worden zu nehmen, was er nahm", zu behalten und zu benutzen, was er hatte; „daß er demnach zufolge dieſer Subſumtion unter einem allgemeinen Begriffe" (dem des allgemeinen gegenſeitigen Ueberlaſſens) „das Seine geltend machen könne gegen Perſonen, die daſſelbe gleichwohl nicht zuvor gerade als das Seine (dieſes beſtimmten Einzelnen) gekannt und anerkannt hatten"*).

Der wichtige Fortſchritt, der in dieſer Uebertragung des Ueberlaſſens von den Einzelnen auf die Geſammtheit derſelben in der Geſellſchaft liegt, beſteht darin, daß die Rechtsgeſellſchaft, wie es der Begriff der Geſellſchaft verlangt, nicht mehr blos auf Rechtsverhältniſſe zwiſchen den beſtimmten Einzelnen, zwiſchen welchen ſie zu Stande gekommen ſind, beſchränkt iſt, ſondern daß das allgemeine gegenſeitige Ueberlaſſen den Keim von Rechten enthalte, die gegen jeden unbeſtimmten Dritten (vorausgeſetzt, daß er mit eingeſchloſſen ſei in den Kreis der Geſellſchaft) gelten. Bleibt man hierbei zunächſt bei äußeren Sachen und der Geſammtheit aller möglichen Dispoſitionen über jede einzelne derſelben ſtehen, ſo tritt die Beziehung zwiſchen dem beſtimmten Ich und Du, für die ſie als das Mein und Dein bezeichnet iſt, durch dieſes allgemeine gegenſeitige Ueberlaſſen in den Hintergrund; nicht mehr von der Beziehung beſtimmter Perſonen zu einander hängt jetzt das Recht der Dispoſition über die Sache unmittelbar ab; ſondern der Berechtigte darf ſich innerhalb der Rechtsgeſellſchaft ein Recht auf die Sache, ein dingliches Recht zuſchreiben, gültig gegen jeden unbeſtimmten Dritten, ohne gerade von jedem Dritten als der Berechtigte ausdrücklich bezeichnet worden zu ſein. Die unbeſtimmte Mannigfaltigkeit aller möglichen Dispoſitionen über eine Sache in einen Begriff zuſammengefaßt und irgend wem als Recht übertragen, ergiebt nun den Begriff des Eigenthums, als des jeden Andern ausſchließenden, ohne Rückſicht auf die augenblickliche körperliche Innehabung beſtimmten, bleibenden Verfügungsrechtes über eine Sache; und ſteht einmal der Begriff des vollkommenen Eigenthumes feſt, ſo macht es keine Schwierigkeiten, wie dieſes gleichſam unendliche Dispoſitionsrecht mancherlei Be-

*) Herbart Allg. prakt. Philoſ. S. 194.

schränkungen unterliegen könne, für welche die verschiedenen Arten des getheilten, des belasteten, des unvollkommenen Eigenthums leicht zugängliche Beispiele darbieten.

In ähnlicher Weise führt das allgemeine gegenseitige Ueberlassen, abgesehen von allen näheren Bestimmungen, auf ein solches Verhältniß der Personen und ihrer Leistungen, daß diejenige Unabhängigkeit, welche jede Person besaß, als unantastbares Recht derselben erscheint. Denn keiner wird Forderungen und Ansprüche rücksichtlich der persönlichen Leistungen des andern machen, die nicht schon vorher als Rechtspflicht waren zugestanden worden; jeder wird die persönliche Regsamkeit und Thätigkeit des andern innerhalb seiner Rechtssphäre gewähren lassen; und wenn man die Gesammtheit aller über die eigenen Kräfte möglichen Dispositionen eben so in einen Begriff zusammenfaßt, wie die Gesammtheit aller Dispositionen über äußere Sachen, um sie Einem als Recht zuzugestehen, so stellt sich zugleich mit dem Eigenthum die Anerkennung der Persönlichkeit im rechtlichen Sinne als die allgemeine Grundlage eines durchgreifenden Rechtszustandes dar, der die freie Bewegung des Einzelnen überall, wo sie die Rechte eines andern nicht verletzt, gestattet.

Indem jedoch der Begriff des allgemeinen gegenseitigen Ueberlassens sammt den unmittelbar daraus hervorgehenden Folgen sich als wesentlicher Grundzug in dem Bilde der Rechtsgesellschaft darstellt, kann die Meinung nicht die sein, als müßte es irgend einen Zeitpunkt gegeben haben, wo sich jeder Einzelne über dieses sein Ueberlassen ausdrücklich erklärt habe; sondern dieses Ueberlassen ist die stillschweigende Voraussetzung, ohne welche der Begriff einer Rechtsgesellschaft in jedem bestimmten Falle keine Bedeutung mehr haben würde; nämlich die Voraussetzung der Gesinnung, nicht Urheber des Streites sein zu wollen, von welcher alle, die im Kreise der Gesellschaft eingeschlossen sind, gleichmäßig durchdrungen sein müssen. Wo diese Gesinnung fehlt, ist der Idee nach die Rechtsgesellschaft in demselben Maaße aufgehoben, als sie fehlt; sie allein ist es, auf welcher der Idee nach die Entstehung, wie die Erhaltung der Rechtsgesellschaft beruht. Die Entstehung: denn gesetzt, es habe sich irgendwie unter einer Vielheit wollender Wesen eine Vertheilung der äußeren Sachen u. s. w. durch Zufall, Glück, Geschick, durch den Sieg und die

Niederlage mannigfaltig ſtreitender Willen gebildet, ohne irgend eine Rückſicht auf rechtliche Auseinanderſetzung, ſo hat der Erfolg ſolchen Geſchehens trotz aller factiſchen Geltung ſo lange keine rechtliche Bedeutung, als nicht irgendwie eine gegenſeitige Anerkennung dieſes Beſitzes in den Gemüthern Platz gewinnt. Ohne alle äußerlich wahrnehmbare Veränderung des status quo würde in den Beziehungen dieſer Willen eine unermeßliche Veränderung ſtattfinden, wenn der Gedanke des allgemeinen gegenſeitigen Ueberlaſſens plötzlich in ihnen ſich geltend machte, und nunmehr nicht mehr die phyſiſche Macht oder Ohnmacht, ſondern die Scheu vor dem ethiſchen Mißfallen am Streite die Norm ihres Thuns und Laſſens würde. Die Veränderung wäre ſo groß, wie der Unterſchied zwiſchen Gewalt und Recht; ſo wichtig, wie die Verſchiedenheit des Geiſtes und der Geſinnung, welche vorher und nachher ihr Verhalten beſtimmten. Die Erhaltung der Rechtsgeſellſchaft beruht aber auf der Fortdauer derſelben Geſinnung, der ſie ihren Urſprung verdankt; der ehrliche Mann, der fremdes Recht zu verletzen ſich ſcheut, iſt fortwährend von dieſem Zurückweichen, dieſem Ueberlaſſen, wo ihm kein Recht zuſteht, beſeelt; er kümmert ſich nicht ſowohl darum, worauf denn das Recht des andern beruhe, ſondern es genügt ihm zu wiſſen, daß ihm hier kein Recht zuſteht; und das allgemeine gegenſeitige Ueberlaſſen iſt ſo deutlich die Grundlage jedes geſellſchaftlichen Rechtszuſtandes, daß es ſich überall, wo die rechtliche Geſinnung factiſch in den Gemüthern Wurzel gefaßt hat, in concreten Fällen wird nachweiſen laſſen *).

*) Das allgemeine gegenſeitige Ueberlaſſen ſammt den in ihm liegenden Conſequenzen iſt der für die Idee der Rechtsgeſellſchaft entſcheidende Gedanke, über den man ſich vollkommen klar geworden ſein muß, um von den gewöhnlich ſogenannten naturrechtlichen Begriffen loszukommen. Zwar nicht in deutlicher beſtimmten Begriffen als in der allgem. prakt. Philoſophie, aber anſchaulicher und mit mehr Rückſicht auf die Rechtslehre Spinoza's, Kant's und Fichte's hat dieſen Punkt Herbart in einer Recenſion über Hegel's Rechtsphiloſophie auseinandergeſetzt. (Kleine philoſ. Schriften Bd. III, S. 536 flgg.). Aus ihr mag hier noch eine Stelle Platz finden (a. a. O. S. 546): „Man verſammle einen Kreis wahrhaft gebildeter Männer; man biete eine Summe von theilbaren Gegenſtänden dar, man wird ſehen, daß es einen Augenblick giebt, wo Jeder zurücktritt, und erwartet, was die Uebrigen thun; und daß beim Zugreifen, wenn es ja dazu kommt, ſich Jeder hüten wird, nicht die

Dennoch ist mit dem allgemeinen, übrigens aber unbestimmten Ueberlassen, nur der äußerste Umriß der Rechtsgesellschaft bezeichnet. Zwar daß, wenn die Einzelnen blos unbestimmt überlassen, vieles unbenutzt bleiben, manches nicht in die Hände derer kommen kann, welche es am meisten bedürfen, oder daß mancherlei Ungleichheiten des Besitzes eine rechtliche Autorität erhalten können, und dem Aehnliches mag das Wohlwollen oder die Billigkeit zu bedauern, vielleicht zu mißbilligen haben; die Idee des Rechts kümmert sich darum nicht, und noch weniger ist es erlaubt, aus factischen Zuständen, die nicht allen Ideen gleichmäßig entsprechen, unmittelbar einen auf ihre Aufhebung gerichteten Rechtsanspruch (vielleicht nach der gewöhnlichen Ansicht vom Rechte sogleich einen solchen, der sich mit Gewalt durchsetzen lasse) ableiten zu wollen. Dennoch ist der durch den Begriff des Ueberlassens bezeichnete Umriß der Rechtsgesellschaft auch nicht so unbestimmt, daß nicht in ihm die Entstehung, Erhaltung und Uebertragung bestimmter Rechte der Einzelnen gegen einander Platz

---

stillschweigend vorauszusetzende Einstimmung der andern zu überschreiten. Diese Zartheit ist nichts anderes, als das wahre Rechtsgefühl selbst; wer da glaubt, er dürfte sich ihrer allenfalls überheben, der muß den Vorwurf dulden, er habe das Recht noch nicht scharf genug ins Auge gefaßt. Unglücklicherweise aber pflegt man die Vorstellung eines sogenannten Naturstandes hier einzumischen, der unwillkührlich die Phantasie in ein Land versetzt, wo noch kein Gesetz, keine Sitte, keine Bildung, keine praktische Ueberlegung herrscht; was da geschehen werde, das kann man alle Tage sehen, wo ein Haufe roher Burschen beisammen ist; sie greifen zu und streiten. Aber davon hätte nicht die Frage sein sollen. Entsprossen sind wir freilich alle aus einem solchen Lande, das lehrt uns leider die Geschichte, und das bezeugt der leider noch sehr unvollkommene rechtliche Zustand, in dem wir leben, und über den wir die Augen noch lange nicht weit genug geöffnet haben. Daher der offene und geheime Krieg der Parteien, von denen keine Lust hat, so bescheiden zurückzutreten, als von allen Seiten zugleich geschehen muß, wenn die gewaltsame Spannung ganz aufhören soll, die vom Rechte das gerade Gegentheil ist" u. s. w. Ueber die Consequenzen, die sich daraus für das angeblich aus der ersten Besitzergreifung entstehende Recht ergeben, vergleiche man, falls es nöthig sein sollte, das a. a. O. unmittelbar Folgende mit der allgem. prakt. Philos. S. 120. Der einzige Satz: daß wider den Willen der andern dabei Mitbetheiligten ursprünglich Niemand ein Recht erwerben kann, genügt in dieser Beziehung die rechte Spur zu zeigen.

finde, vielmehr bereitet erst dieses Allgemeine gegenseitige Ueberlassen der Sicherheit und Beweglichkeit aller Privatrechte den nöthigen Spielraum, indem jeder in die Dispositionen, die ein Anderer innerhalb seiner Rechtssphäre treffen mag, hemmend einzugreifen sich enthält. Wohl aber scheint der Begriff des bloßen Ueberlassens, in welchem der ursprünglich nicht vereinigende, sondern auseinandersetzende Charakter des Rechts (S. 197, 198) in seiner ganzen Schärfe liegt, dem Begriffe einer gesellschaftlichen Vereinigung nicht zu entsprechen, indem, wenn auch die Ueberlassenden eine gemeinschaftliche Gesinnung beseelt, doch in dieser blos negativen Stellung derselben gegen einander die Richtung auf eine positiv bestimmte Form, die dieser inneren Gemeinschaft entspricht, vermißt wird.

Gleichwohl läßt sich unter Voraussetzung jener Gesinnung eine solche Bedeutung des Ueberlassens nachweisen, daß das blos negative Geschehenlassen sich zugleich als positives und actives Wollen der Glieder der Gesellschaft darstellt. Jeder Einzelne hätte streiten können; statt dessen überläßt er, zwar unbestimmt, aber doch so, wie die andern ebenfalls überlassen. In diesem seinem Ueberlassen liegt schon ein actives Wollen; denn jenes dumpfe, halb unbewußte Hinleben in hergebrachten Zuständen und Verhältnissen, welches um sich her geschehen läßt, ohne zu wissen und zu überlegen, was, findet da keinen Platz, wo von Willen die Rede ist, welche die Idee der Rechtsgesellschaft repräsentiren, und also wenigstens wissen müssen, was sie thun, indem sie zurückweichen und überlassen. Jeder der Ueberlassenden also, wissend, was er thut, disponirt über das Vorhandene zu Gunsten dessen, der es hat, und zwar mit Beziehung auf die übrigen Ueberlassenden so, wie von diesen ebenfalls darüber ist disponirt worden. Ueber irgend etwas aber so disponiren, wie ein Anderer darüber schon disponirt hatte, heißt der Disposition desselben beitreten; und dieser Beitritt zu der Gesammtheit der von den Uebrigen getroffenen Dispositionen, (eine nähere Bestimmung des Ueberlassens, die aus der Allgemeinheit und Gegenseitigkeit desselben hervorgeht,) ist allgemein gedacht der Ausdruck einer positiven Einstimmung der Einzelnen, die ihr actives Wollen repräsentirt. Diese Einstimmung nun verknüpft die Einzelnen, obgleich jeder derselben in seine individuellen Rechtsgrenzen eingeschlossen bleibt, zu einem

idealen Ganzen, dergestalt, daß, wenn der Einzelne die getroffene Uebereinkunft bräche, das anerkannte Recht verletzte, dieser Friedensbruch nicht mehr blos als eine Verletzung des Einzelnen, den sie unmittelbar trifft, sondern als eine Verletzung der Totalität aller in der Rechtsgesellschaft vereinigten Willen betrachtet werden könnte, welche sämmtlich durch ihr actives Wollen in eine rechtliche Ordnung eingetreten waren, auf deren Nichtunterbrechung zu rechnen auch der Verletzende ihnen zugestanden hatte. Auf diesem Begriffe des Beitretens, der das im Ueberlassen liegende active Wollen nur ausdrücklich hervorhebt, beruht mithin die Beziehung der Gesellschaft als solcher zu dem Einzelnen und umgekehrt dieses zu jener; in wiefern und in welchem Umfange der Beitritt zu der gemeinschaftlichen Uebereinkunft von allen Einzelnen vorausgesetzt werden kann, bekommt das bloße Ueberlassen die Bedeutung eines gesellschaftlichen Verbandes. Nur ist dieses Beitreten eben so wenig als das Ueberlassen eine Sache der bloßen Willkühr, sondern es ist ein Wollen, welches von jedem Einzelnen erwartet werden darf, wenn und in wiefern er als Glied der Rechtsgesellschaft soll betrachtet werden können.

Die bisherigen Erörterungen bezogen sich sämmtlich auf die Voraussetzung, daß die Idee des Rechts in allen Gliedern der Gesellschaft lebendig genug sei, um eine ausreichende Bereitwilligkeit zu jeder dem Streite vorbeugenden Maaßregel erwarten zu lassen; und die Entwickelung dessen, was unter die Begriffe des Ueberlassens und Beitretens fällt, bezieht sich eigentlich nur auf das, was ohne besondere Uebereinkunft, Gesetze, Verträge, die jedoch, wie sich von selbst versteht, dadurch nicht ausgeschlossen werden, als der unmittelbare Ausdruck eines von dem Mißfallen am Streite geleiteten Gesammtwollens erfolgen würde. Trotz aller vorbeugenden Maaßregeln aber bleibt immer die Möglichkeit übrig, daß der Streit entstehe, und eine gesellschaftliche Intelligenz wird, auch noch ohne bestimmte Erfahrungen gemacht zu haben, dieser bloßen Möglichkeit gegenüber sich der Aufgabe nicht entziehen können, zu überlegen, wie der entstandene Streit geschlichtet und, wo möglich, in seinen Folgen aufgehoben werden könne. Treten vollends Thatsachen hinzu, wie sie die Wirklichkeit nur gar zu häufig darbietet, welche beweisen, daß das Mißfallen am Streite und die dadurch geforderte Achtung vor dem

Rechte keine Naturgewalt ist, welche die Willen die Grenzen ihrer Berechtigung zu überschreiten abhält, so kann diese Aufgabe eine solche Wichtigkeit erlangen, daß sie das ursprünglich in der Idee der Rechtsgesellschaft allein liegende vorbeugende Verfahren theilweise sogar in den Hintergrund kann treten lassen.

Ueberdies ist es nicht einmal nothwendig, die Veranlassung des Streites immer nur in wirklichen Rechtsverletzungen zu suchen. Es genügt dazu schon jede Undeutlichkeit und Zweideutigkeit der getroffenen oder stillschweigend vorausgesetzten Uebereinkunft (s. S. 204, 4.), welche, irgendwie in verschiedenem Sinne aufgefaßt oder gedeutet, die Willen, von welchen immerhin jeder im guten Glauben an sein Recht sein mag, thatsächlich in Conflict bringen kann. Es gehören ferner hierher alle die Fälle, die man am kürzesten unter den Begriff einer Collision verschiedener Rechte zusammenfassen kann, d. h. solche Verhältnisse der Rechte verschiedener Subjecte oder der Rechtsverbindlichkeiten eines und desselben Subjectes, in welchen die vollständige Erfüllung aller Rechtsansprüche ganz oder zum Theil unmöglich ist, wie dieses bei rechtlich begründeten Anforderungen Mehrerer an Einen, die das Maaß seiner Leistungsfähigkeit überschreiten, leicht der Fall sein kann. Endlich aber nimmt alles, was mittelbar oder unmittelbar unter den Begriff der Rechtsverletzung, d. h. einer Handlung, welche wider den Willen des Berechtigten einen Eingriff in dessen Rechtsgebiet thut, fällt, hier einen breiten Raum ein, der um so größer sein wird, je mehr die wirkliche Gesellschaft von der Idee der Rechtsgesellschaft entfernt ist. In allen diesen Fällen entsteht Streit, in den beiden ersteren Streit des vermeinten oder wirklichen Rechtes unter einander, in dem dritten Streit des Unrechts gegen das Recht.

Obwohl nun, wie auch der Streit möge veranlaßt sein, es überall gleichmäßig im Geiste der Rechtsgesellschaft liegt, denselben zu schlichten, so werden doch die dadurch bedingten Maaßregeln nicht überall in denselben Grenzen eingeschlossen sein. Das Allgemeinste ist, daß die streitenden Willen nicht festhalten dürfen an ihrer individuellen Willkühr, sondern bereit sein müssen, von ihr loszulassen, damit der Streit geschlichtet werden könne. Das weist zurück auf die vorbeugenden Maaßregeln, auf die willige Unterwerfung unter das, was als Recht war festgestellt worden; es weist

aber auch vorwärts auf die Anerkennung einer gesellschaftlichen Autorität, welcher die Erklärung und Anwendung des Festgestellten auf den vorliegenden Fall zuerkannt wird, deren Entscheidung sich die Streitenden da, wo entweder gar nichts oder nichts Bestimmtes festgesetzt war, zu unterwerfen bereit zeigen. Mit andern Worten: die Rechtsgesellschaft bedarf einer Autorität, eines Organs der friedlichen Schlichtung des, trotz der vorbeugenden Uebereinkunft oder in Folge des Mangels derselben entstandenen Streites. So entsteht der Begriff des Richters und des Gerichtes, als des Organs der rechtskräftigen Entscheidung über streitige Rechte. Richter und Gericht repräsentiren unmittelbar die Idee des Rechts; die Parteien, welche dem Gericht die Entscheidung ihres Streites anheimstellen, hören, eben indem sie dies thun, auf, selbst zu streiten und der Rechtsstreit, der an die Stelle des Streites der Willkühr tritt, ist eben deshalb, weil in ihm die individuelle Willkühr eliminirt ist, kein Streit im eigentlichen Sinne des Wortes*), sondern vielmehr Untersuchung und Entscheidung, in welche sich die Willkühr der Streitenden selbst nicht einmischt. Der Begriff des Gerichts ändert sich dabei im Allgemeinen nicht, möge für besondere einzelne Fälle oder für besondere Classen des Rechtsstreites der Richter von den Betheiligten selbst als Schiedsrichter erwählt, oder ein für allemal im Voraus bestimmten Personen die Function des Richters übertragen werden; diese Function hat immer eine gesellschaftliche Bedeutung, und umgekehrt: wo sich inmitten der bestehenden Rechtsverhältnisse das Bedürfniß richterlicher Entscheidung in bestimmten, selbst zu Recht anerkannten Einrichtungen kund zu geben beginnt, ist auch unter den, wenn auch übrigens noch so sehr vereinzelten Willen eine Richtung auf die Rechtsgesellschaft vorhanden. Diese Einrichtungen können höchst verschiedenartig sein, es kann bei verwickelteren gesellschaftlichen Verhältnissen zweckmäßig, ja unumgänglich nöthig werden, die Art der Wirksamkeit des Gerichtes, die Form des Rechtsganges (processus, als eines regelmäßigen Fortschrittes durch alle Stadien der richterlichen Untersuchung) selbst zum Gegenstande besonderer Bestimmungen zu machen;

*) Man vergleiche, was oben S. 195 über den Streit um die Wahrheit ist bemerkt worden.

immer ist die Schlichtung des Streites das erste Merkmal des Richters, und die Einsetzung und Anerkennung der richterlichen Autorität für die Rechtsgesellschaft auch schon der bloßen Möglichkeit des Streites gegenüber unumgänglich nothwendig.

Wenn nun aber schon da, wo die Bereitwilligkeit fehlt, die Entscheidung des Streites dem Gericht zu überlassen und sich derselben zu fügen, ein Mißverhältniß eintritt, welches die Rechtsgesellschaft entweder gar nicht zu Stande kommen läßt oder in ihrem Dasein unterbricht, ein Mißverhältniß, dessen Beseitigung (eben weil es in einer Region liegt, wo das ethische Urtheil nicht unmittelbar gehört und beachtet wird) zu der Anwendung von Mitteln treibt, die sich zwar auf die Idee beziehen, aber nicht in ihr selbst liegen; so ist dies in noch höherem Grade bei Rechtsverletzungen der Fall. Die Verletzung eines fremden Rechts ist die factische Aeußerung eines Willens, der den Grundbedingungen, unter welchen die Rechtsgesellschaft allein möglich ist, zuwiderläuft; und es liegt unmittelbar in dem ganzen Verhältnisse der Rechtsverletzung zur Rechtsgesellschaft, daß diese jene in ihren Folgen zu vernichten und aufzuheben, den unterbrochenen Rechtszustand wiederherzustellen die Befugniß sowohl als die Pflicht hat. Diese Wiederherstellung des Rechtszustandes führt zunächst auf Ersatz des Schadens, welcher durch die Verletzung dem Berechtigten war zugefügt worden, und zwar auf rechtlichen Ersatz, zum Unterschiede von der Genugthuung, die auf Gründen der Billigkeit ruht (S. 218). Aber selbst den einfachsten Fall angenommen, daß z. B. ein geraubter Gegenstand vollständig noch vorhanden sei und dem Beraubten könne zurückgegeben werden, so kann, wo der Verletzende ihn nicht freiwillig herausgiebt, leicht der Fall eintreten, daß die Bewerkstelligung der Rückgabe in das eigene Rechtsgebiet des Verletzenden gewaltsam einzugreifen genöthigt ist. Nichts nun wäre willkührlicher, als zu behaupten, daß der Verletzende durch seine rechtswidrige Handlung seines eigenen Rechts verlustig gehe, und daß eben deshalb jedes beliebige Verfahren gegen ihn ohne weiteres, rechtlich zulässig und erlaubt sei. Zwischen einer bestimmten rechtswidrigen Handlung und dem Verluste anderer, ganz unabhängig davon bestehenden Rechte ist an sich so ganz und gar kein Zusammenhang, daß eben darin die Nothwendigkeit liegt, die Maaßregeln, welche zum Zwecke

der Wiederbemächtigung oder des in irgend einer andern Art zu leistenden Ersatzes nothwendig sind, selbst zum Gegenstande rechtlicher Uebereinkunft zu machen. Die Möglichkeit, eine solche Uebereinkunft als vorhanden vorauszusetzen, liegt aber keineswegs so fern, als es auf den ersten Anblick scheinen könnte. Denn der Verletzende würde sich lossagen von dem rechtlichen Verbande, er würde aufhören müssen, sich als Glied der Gesellschaft zu betrachten, wenn er nicht zugestehen wollte, daß man von ihm voraussetze: er wolle die Maaßregeln, welche nur die Wiederherstellung des von ihm verletzten Rechtes bezwecken, nicht als Unrecht betrachten. Gestattet er jene Voraussetzung nicht, so stellt er sich der Gesellschaft als Feind in einer solchen Weise gegenüber, daß an die Stelle des Rechtes der Krieg tritt, der zwar von Seiten der Gesellschaft immer noch im Geiste sowohl, als in der Form des Rechts geführt werden mag, von Seiten des Verletzenden aber nur der Ausdruck der Gewalt und der List ist; ein Verhältniß, welches, allgemein gedacht, jede Spur eines gesellschaftlichen Rechtszustandes aufheben würde, und dessen Gegentheil eben deshalb da, wo überhaupt noch von der Rechtsgesellschaft soll die Rede sein können, von jedem Einzelnen muß angenommen werden dürfen. Oder meint man etwa, daß eine Gesellschaft, für welche diese Annahme überwiegend unrichtig wäre, in welcher alles, was auf die Aufrechthaltung des bestehenden, die Wiederherstellung des verletzten Rechtes abzielte, nur immer wieder die Veranlassung neuen, im Innern der Gemüther wurzelnden Zwiespaltes würde, wo die Besseren, denen die rechtliche Ordnung am Herzen liegt, überall nur auf den hartnäckigen Widerstand zügelloser Willkühr stießen, daß eine solche Gesellschaft auch nur den Schein eines rechtlich geordneten Ganzen auf die Länge werde aufrecht halten können?

So wie jedoch von dem Verletzenden, falls er überhaupt als Mitglied der Rechtsgesellschaft soll betrachtet werden können, die Unterwerfung unter die auf die Wiederherstellung des Rechtes gerichteten Maaßregeln gefordert werden kann, so gilt andererseits dem Verletzten, damit der Streit ende, die Erwartung, daß er sich bei dem geleisteten Ersatze beruhige. Die Erwartung wird besonders dann wichtig, wenn der Ersatz nur ein stellvertretender, eine Entschädigung sein kann; aber sie ist in concreten Fällen beschränkt durch den Werth, den das verletzte Recht für den

Verletzten hat; daher die besondere Erklärung des Letzteren, sich bei einer bestimmten Entschädigung beruhigen zu wollen, in der Regel nicht wird übergangen werden dürfen. Daß überhaupt alle die sich vielfältig durchkreuzenden Einzelnheiten, die bei der Wiederherstellung verletzter Rechte berücksichtigt sein wollen, in allgemeinen Formeln sich nicht erschöpfen lassen, liegt in der Natur der Sache; für einen bestimmten Rechtszustand nehmen die Schwierigkeiten mit dem Grade der Ausbildung desselben ab; unzählige Fragen werden unter Voraussetzung einer ausreichenden Gesetzgebung auf diesem Gebiete durch den einfachen Satz abgeschnitten: daß jeder Einzelne in der Rechtsgesellschaft eben nur dadurch an ihr Theil nehme, daß er sich den bestehenden Rechten und Einrichtungen unterwerfe; und nur in so weit, als diese Unterwerfung auch in Beziehung auf die Wiederherstellung des verletzten Rechtes kein leeres Wort ist, hat die Rechtsgesellschaft nicht zu fürchten, daß sie in dem Streit unrechtlicher Willen ihrem Untergange entgegengehe.

Gleichwohl tritt, wie auch schon bei der Idee des Rechtes erwähnt wurde (S. 210, 211), gerade hier das Bedürfniß des Zwanges hervor. In einer der Idee vollkommen entsprechenden rechtlichen Vereinigung würde dieses Bedürfniß nicht vorhanden sein; je mehr es sich im Umkreise der Gesellschaft fühlbar macht, desto weiter ist diese noch von dem Ideale der Rechtsgesellschaft entfernt, von welchem man nicht bestimmt genug hervorheben kann, daß es wie Alles Ethische auf der Gesinnung des Mißfallens am Streite beruht. Daß nun zur Abwendung wenigstens der äußeren Folgen dieses Mangels Zwangsrechte entstehen können, ist ebenfalls schon früher gezeigt; und sowohl dadurch, daß das Zwangsrecht wie jedes andere Recht, auf Uebereinkunft und gemeinschaftlicher Anerkennung beruht, als vornehmlich dadurch, daß es seiner Natur nach auf die Aufrechthaltung des Rechtszustandes beschränkt ist*), unterscheidet sich der rechtliche Zwang von jeder andern auf

*) Diese Aufrechthaltung ist zunächst immer nur Wiederherstellung des verletzten Rechtes oder Nöthigung zu der Erfüllung einer Rechtsverbindlichkeit, deren der Verpflichtete sich weigert. Vorbeugende Zwangsmaaßregeln (der sogen. Präventionszwang), wenn sie nicht geradezu selbst Veranlassungen zum Streite werden sollen, bedürfen überall noch besonderer Rechtfertigungsgründe.

einseitiger Willkühr beruhenden Anwendung von Gewalt. Jedenfalls aber setzt der Rechtszwang überall schon eine gesellschaftliche Verbindung voraus. Denn schon die Entscheidung, wo er solle angewendet werden, weist auf eine Autorität hin, die den Streitenden gegenüber, und, ohne in ihr Parteiinteresse verflochten zu sein, doch in einer solchen Beziehung zu denselben stehe, wie sie eben in dem Begriff des Rechts bezeichnet ist. Endlich stellt sich mit dem Bedürfniß des Zwanges das Bedürfniß einer gesellschaftlichen Macht ein, welche seiner Anwendung die nöthige Wirksamkeit zu sichern vermöge. In sofern nun diese Macht ausschließend durch ihre Beziehung auf die Aufrechthaltung des Rechtszustandes charakterisirt ist, erinnert sie an den Begriff einer Rechtsgesellschaft, welche sich zum Rechtsstaat ausbildet; dennoch ist die Natur des Staates zu sehr mit den natürlichen Bedingungen und Formen menschlicher Gesellung verwickelt, die Idee des Staates aber zu sehr von der Gesammtheit aller Ideen abhängig, als daß, was sich auf beide bezieht, die Grenzen der Entwicklung einer einzelnen Idee nicht überschreiten sollte; wie sehr auch gerade der Umstand, daß die Rechtsgesellschaft in der Wirklichkeit sich vorzugsweise in der Form des Staatslebens darstellt, welches mit dem Begriffe der gesellschaftlichen Macht unzertrennlich zusammenhängt, eine der Veranlassungen gewesen zu sein scheint, aus welchen der Zwang, als der Ausdruck der Macht, als ein Correlatbegriff des Rechtes ist aufgefaßt worden.

Bleibt man jedoch auch noch innerhalb der Grenzen der Rechtsgesellschaft stehen, so kann selbst unter Voraussetzung eines in ihr anerkannten Zwangsrechtes das Bedürfniß des Rechtsschutzes sich noch weiter erstrecken, als bis jetzt ist gezeigt worden. Gesetzt nämlich, es gäbe Rechtsverletzungen, für welche Ersatz oder Entschädigung ganz oder zum Theil, an sich oder unter besondern Umständen, unmöglich wäre, so würde die ohnedies schon vorhandene Anforderung, daß das Recht überhaupt nicht verletzt werde, noch verstärkt durch die Unmöglichkeit, die Folgen gewisser Rechtsverletzungen zu vernichten. Es bliebe dann nichts übrig, als den Anreizen zur Rechtsverletzung überhaupt oder in besonderen Fällen Motive der Unterlassung der das Recht verletzenden Handlung entgegenzusetzen. Dieses Entgegensetzen eines Motivs der Nichtbegehung ist bekannt genug unter dem Namen der Drohung,

der Verkündigung eines Uebels, welches auf die bedrohte Handlung unvermeidlich folgen werde, und die Zufügung dieses Uebels ist die Strafe. Daß das Bedürfniß des Rechtsschutzes in der Wirklichkeit so allgemein zur Strafdrohung führt, beruht ganz einfach darauf, daß die Verletzung fremder Rechte in der Regel dem Verletzenden einen Vortheil verspricht und daß man den darin liegenden Anreiz durch die Aussicht auf ein gleiches oder überwiegendes Uebel zu entkräften sucht; die Praxis des Lebens ist in dieser Beziehung trotz allen Streites der criminalistischen Theorien vorherrschend terrouistisch. Aber die wirkliche Zufügung der Strafe in Folge der Drohung überschreitet gleichwohl die in der Idee des Rechts liegenden Grenzen. Das verletzte Recht fordert Wiederherstellung; ist diese unmöglich, so trifft den Verletzenden, der dies hätte überlegen können und sollen, zwar ein um so schwererer Tadel, und dem Verletzten wird die Abhilfe der übrigen nicht entgehen; aber dem Verletzenden ein Uebel zufügen, welches sehr häufig dem Verletzten Ersatz zu verschaffen gar nicht geeignet ist, ist eine Mißthat, die den Begriff dessen, was in der Idee des Rechtes liegt, überschreitet. Zwar macht es keine Schwierigkeit, einzusehen, wie strafrechtliche Bestimmungen in der Gesellschaft durch gemeinsame Einrichtungen Platz und Geltung gewinnen können; sie mögen entstehen, wie jedes andere Recht entsteht; aber ob die Rechtsgesellschaft dem Bedürfniß des Rechtsschutzes durch die Drohung und Zufügung von Strafübeln ohne Vorwurf nachgeben, und ob das Strafrecht ganz unabhängig von jeder anderen Rücksicht, als die in dem Vorhandensein jenes Bedürfnisses liegt, sich gestalten dürfe, das ist eine Frage, die, ohne andere Ideen zu hören, nicht genügend beantwortet werden kann. Denn ganz von selbst erinnert der Begriff der Strafe an die Idee der vergeltenden Billigkeit (S. 91), der des Strafrechts enthält eine solche Verknüpfung des Rechtes mit der Vergeltung, daß, während das Bedürfniß strafrechtlicher Bestimmungen allerdings schon auf dem Boden der Rechtsgesellschaft sich erzeugt, doch die nähere Untersuchung darüber der Idee des Lohnsystems anheimfällt.

Wirft man nun einen Blick auf die Gesammtheit der Bestimmungen, auf welchen die Idee der Rechtsgesellschaft wesentlich beruht, so wird nicht leicht die Frage nach dem Inhalte des Rechtes, sei es nun der Einzelnen gegen einander oder der Ein-

zelnen gegen die Gesellschaft und umgekehrt ausbleiben. Denn die sämmtlichen Bestimmungen, auf welche die Ideen des Rechtes und der Rechtsgesellschaft führten, sind so sehr durchaus formaler Natur, daß in ihnen darüber, *was* als Recht anerkannt werden solle, gar keine Entscheidung liegt. Wo vollends die Behauptung angeborner und ursprünglicher Rechte an die Spitze der Rechtsphilosophie gestellt wird, wird diese Frage sich unmittelbar nicht nur als Einwurf, sondern auch als Vorwurf gegen diese ganze Entwickelung der Rechtsidee erheben. Nun ist aber wirklich, wenn man nicht den schon früher (S. 201 flg.) als unhaltbar bezeichneten Begriff angeborner Rechte geltend machen will, für die Idee des Rechtes und der Rechtsgesellschaft an sich dieser oder jener bestimmte Inhalt des Rechts zunächst ganz gleichgültig. Welcherlei Befugnisse die Willen einander zugestehen, welche Uebereinkunft sie unter einander treffen, auf welche Gegenstände und Leistungen sie die Willkühr beschränken oder sich auszudehnen gestatten, das alles bleibt ihnen selbst überlassen; nur, daß überhaupt Recht sei und respectirt werde, daß die Willen ablassen von einseitiger Willkühr, in welcher Gestalt sie sich äußern möge, das bleibt ihnen *nicht* überlassen, sondern dieser Willkühr gegenüber erhebt sich, wo sie sich geltend machen wollte, ein unvermeidlicher Tadel, eine moralische Verurtheilung. Eben so liegt in der Idee des Rechts und der Rechtsgesellschaft die Forderung, daß die getroffene Uebereinkunft klar, bestimmt, *unzweideutig* sei, daß sie der Möglichkeit zukünftigen Streites vollständig vorbeuge, u. s. w., mit einem Worte: daß sie dem *Umfange* des *Zweckes*, auf den sie sich bezieht, *vollkommen entspreche*. Aber der besondere Inhalt aller hierher gehörigen Maaßregeln kann unter verschiedenen Verhältnissen so verschieden sein, daß der *allgemeine* Begriff einer rechtlichen Ordnung eben deshalb nicht darüber entscheiden kann. Aus diesem allgemeinen Begriffe das ganze System concreter Rechtsbestimmungen ableiten zu wollen, ist daher ein Unternehmen, welches niemals weder für den Gedanken, noch für das wirkliche Leben hat gelingen können; eben deshalb hat die Rechtsphilosophie, wo sie unmittelbar auf den Inhalt des Rechtes losgehen zu müssen glaubte, nur eine negative Stellung zu den wirklich bestehenden Rechtsorganismen einnehmen können; sie hat sich ihnen kritisch verwerfend gegenüber gestellt, ohne sich in eine lebendige Wechselwir-

kung mit ihnen setzen zu können; und dabei nicht daran gedacht, daß selbst ihre kritische Verwerfung sich bei weitem weniger auf die Idee des Rechts, als auf die Ideen des Wohlwollens und der Billigkeit gründe, deren Forderungen man seltsam genug oft ohne weiteres als Zwangsrechte geltend machen zu können glaubte*).

Dennoch liegen, unabhängig von der Frage: wie die übrigen Ideen auf den Inhalt dessen, was als Recht soll anerkannt werden, in einem nach allen Ideen gleichmäßig geordneten gesellschaftlichen Ganzen bestimmend und maaßgebend einwirken werden, schon in der Idee des Rechtes an sich dringende Veranlassungen, den Inhalt des Rechtes nicht als gleichgültig bei Seite zu setzen. Alles Recht gilt wirklichen Willen; und das Wollen, welchem es gilt, wurzelt zum größten Theile in Naturverhältnissen und Naturbedürfnissen, die es immer wieder von Neuem erzeugen und gegen eine Schranke, die ihm seine Befriedigung versagt, sich auflehnen machen. Wie groß nun die Naturgewalt wäre, welche gegen ein bestehendes Recht ankämpfte, so groß würde der fortwährende Anreiz sein, ein solches Recht nicht zu respectiren; und selbst angenommen, daß der Zwang diesen dem Rechte zuwiderlaufenden Willen in seinen Aeußerungen zurückhalten könne, die Neigung, die Lust zum Streit würde nicht verschwinden aus der Tiefe der Gemüther. Und wirklich ist es nicht schwer, sich Rechte und Rechtsverbindlichkeiten zu denken, die bei weitem mehr Bollwerke für, als gegen den Streit seien. Vor solchen Rechtsbestimmungen warnt auch schon die bloße Idee des Rechts, noch ohne Rücksicht auf die Forderungen anderer Ideen. Daher kann der Inhalt dessen, was im Kreise einer Gesellschaft zu Recht anerkannt wird, ihr, als Rechtsgesellschaft, sehr verschiedene Grade des Werthes geben, die im umgekehrten Verhältnisse mit den Anreizungen zum Streite stehen, welche in der Beschaffenheit jenes

*) Der ungeheure Umschwung, den die politischen Ideen im 18. Jahrhundert erfuhren, beruht wesentlich auf der Energie, mit welcher die Ideen des Wohlwollens und der Billigkeit ihre gesellschaftliche Bedeutung geltend zu machen begannen. Darin liegt die ethische Berechtigung dieses Umschwungs; daß man diese mit der des Rechtes verwechselte, war ein Irrthum, der sich theilweise furchtbar gerächt hat.

Rechtes liegen. Hier zeigt sich die erste Quelle dessen, was unter dem Begriffe einer Präsumtion eines zu bildenden Rechtszustandes an die Stelle des ursprünglichen Rechte tritt und den wesentlichen Leitfaden für die Anwendung der Rechtsidee auf die gegebenen Verhältnisse des menschlichen Lebens darbietet; Präsumtionen, welche möglicherweise auf so dringenden Gründen beruhen können, daß ein ihnen zuwiderlaufendes Recht zu errichten nur die Thorheit oder die Bosheit rathen könnte, welche aber gleichwohl noch nicht selbst Recht sind, sondern dem, was als Recht soll zugestanden und anerkannt werden, nur die Richtung vorschreiben.

Alles überhaupt, was die Genesis, allmählige Ausbildung und Umbildung bestimmter Rechtszustände betrifft, setzt einen empirischen Stoff concreter Lebensverhältnisse voraus, den die Idee durchdringen soll, aber nicht erzeugen kann. Daß die Rechtsverhältnisse der Stämme und Völker den Anknüpfungspunkt ihrer Entstehung in den Naturverhältnissen ihres äußeren Lebens, in der Sitte, der Gewohnheit, dem Herkommen, der Ueberlieferung haben, daß sich dadurch ein Complex von Beziehungen, Ansprüchen, Leistungen u. s. w. bildet, in den das Leben des Einzelnen und der Gesellschaft hineinwächst, ohne sich dessen, was mit ihm geschieht, bewußt zu sein, das lehrt die Geschichte fast durchgängig. Den Umfang, in welchem diese unbewußte Fortentwickelung stattfindet, kann man zwar leicht überschätzen; weil, wo menschliche Willen auf einander treffen, da ein Bewußtsein ihres Verhältnisses nicht lange ausbleiben kann, und die Rechtsgewohnheiten der Völker viel frühzeitiger ein solches Bewußtsein verrathen, als diejenigen zugeben wollen, welche das Recht ganz und gar nur als Naturgewächs betrachten zu können glauben. Aber wie lange und wie sehr auch der Schleier eines bewußtlosen Naturlebens ein Volk umhülle, irgend einmal kommt die Zeit, wo diese Hülle reißt und wo die Frage nach den Gründen der Ansprüche, von welchen man sich umgeben sieht, entsteht. Nun braucht mit dem Erwachen dieser Frage keineswegs eine Umwälzung der bestehenden Verhältnisse verbunden zu sein; dennoch bekommt das, was bisher factisch gegolten hat, erst dadurch und insofern eine rechtliche Bedeutung, daß und inwiefern sich ein Bewußtsein über den Inhalt und die anerkannte Geltung desselben in den Gemüthern erhebt;

das factisch Geltende wird eine Regel für das Verhalten der Willen gegen einander, wenn jeder weiß, worauf er von dem Andern mit dessen Einverständniß zu rechnen Anspruch hat. Ein Recht, losgelöst von diesem Bewußtsein des anerkannten Verhältnisses der Willen zu einander ist ein Wort ohne Sinn; und es ist das Geringste, was sich von einem Zustande, der den Ideen entsprechen soll, verlangen läßt, daß er sich dem Lichte des Bewußtseins, welches Rechenschaft verlangt über den Inhalt und die Bedeutung desselben, nicht entziehe. Das bewußte Wollen muß dabei sein, wo die wirklichen Lebensverhältnisse die Bedeutung von Rechtsverhältnissen erhalten sollen; und wenn auch der Mensch nicht diese Verhältnisse macht, so kann doch gesagt werden: daß er das Recht, welches gelten solle für diese Verhältnisse, machen müsse, damit es eben gelte als Recht. Die Weisungen, die in den gegebenen Naturverhältnissen liegen mögen, anerkennend und befolgend, erzeugt er es, indem er es festsetzt und anerkennt, als bewußtvoll wollendes Wesen sich unterwerfend der Idee, vor welcher jede einseitige Willkühr an sich rechtslos ist. So steht das Recht, geltend durch die Willen und für die Willen, über denselben, an sich nur vorbeugend dem Mißfallen, aber fähig einen Gehalt in sich aufzunehmen, der dem Gesammtwerthe eines von allen Ideen beseelten Wollens entspreche, deren eigene Weisungen zu entwickeln um so nothwendiger ist, je mehr die Einseitigkeit der Rechtsidee einer Ergänzung bedarf.

B. Lohnsystem.

Wie bei der Idee des Rechtes, so beruht auch bei der Idee der Billigkeit die gesellschaftliche Bedeutung auf der Voraussetzung, daß die Idee selbst das gesellschaftliche Band sei, welches die Willen verbindet, und ihnen einen gemeinschaftlichen Zweck darbietet. Die Idee der Billigkeit aber stellt sich, den früheren Erörterungen gemäß (S. 218 figg.), als ein aus derselben Wurzel gleichsam in zwei Aesten sich entwickelnder Stamm dar; sie umschließt je nach der Verschiedenheit der Fälle die Begriffe der Genugthuung und der Vergeltung. Fragt man nun nach der gesellschaftlichen

Bedeutung dieſer beiden Begriffe, ſo wird die Genugthuung, die ohnedies auf die Uebelthaten beſchränkt iſt, eine ſolche Bedeutung nicht in demſelben Sinne in Anſpruch nehmen können, wie die Vergeltung. Denn die Aufforderung, gut zu machen und genug zu thun für zugefügtes Uebel, iſt gebunden an den Thäter; ſie überſchreitet ſomit nicht das individuelle Verhältniß zwiſchen ihm und dem Empfänger (S. 223). Ob alſo auch die Billigkeit in einem geſellſchaftlichen Ganzen das beſeelende Princip wäre, der genugthuenden Billigkeit kann kein Dritter, eintretend im Namen der Geſellſchaft zwiſchen den thätigen und leidenden Willen, genügen; nur daß die Geſellſchaft nicht hindere, wo der Thäter das zugefügte Uebel zu erſetzen den Willen hat, daß ſie hinwirke auf dieſen Willen ſelbſt, und behülflich ſei, daß dem Leidenden der billige Erſatz werde, kann von ihr erwartet werden, ohne daß ſie darum ſelbſt die Genugthuung zu leiſten unmittelbar fähig wäre. Wo dies gleichwohl zu geſchehen ſcheint, wie etwa, wenn bei eigennütziger, wenn auch nicht böswilliger Verleumdung die Geſellſchaft dem Gekränkten durch öffentliche Darlegung ihrer Achtung einen Erſatz bereitet, da verſchwindet wenigſtens nicht die Mißbilligung an der Verleumdung, welche nur von dem Verleumder ſelbſt wieder gut gemacht werden könnte; und dieſe Mißbilligung trifft den Thäter, obgleich die Wirkung ſeiner That von andern iſt wieder aufgehoben worden.

Es bietet alſo hier weſentlich nur die Vergeltung ſich einer näheren Betrachtung dar. Denn dieſe iſt nicht nothwendig an den leidenden Willen gebunden; es ſoll vergolten werden, wenn auch nicht gerade von dem, der Wohl oder Wehe empfing (S. 224 fg.). Dieſe Beſchränkung geſtattet nun auch, die Geſammtheit der aus dieſem Zweck hervorgehenden geſellſchaftlichen Einrichtungen durch den Begriff des Lohnſyſtems zu bezeichnen, welcher beides, die Vergeltung der Wohlthaten, wie der Uebelthaten gleichmäßig in ſich ſchließt. Der Umfang des Lohnſyſtems iſt dabei eben ſo wenig auf beſtimmte Grenzen beſchränkt, wie der der Rechtsgeſellſchaft; ja es hindert ſogar nichts, mehrere Syſteme dieſer Art in einander enthalten, ſich theilweiſe einander durchdringend zu denken, eben ſo wie mehrere rechtliche Verbindungen (man denke an die Familien, die Gemeinden, die Corporationen u. ſ. w.) ſich auf demſelben Gebiete durchkreuzen und mehr oder weniger zu einem

größeren sie alle umfassenden Ganzen verschmelzen können. Dergleichen Unterschiede werden sich auch für das Lohnsystem geltend machen, je nachdem in größeren oder kleineren Kreisen bestimmte Thaten größeres oder geringeres Wohl oder Wehe verbreiten und darin die Aufforderung liegt, den verdienten Lohn ihnen nicht vorzuenthalten. Nur ist sogleich das Mißverständniß zu entfernen, welches die Benennung: Lohnsystem, erregen könnte, als sei damit etwa gemeint, namentlich der Wohlthäter solle wohlthun um des Lohnes willen. Die Motive der Wohlthat oder Wehethat gehören nämlich der Idee des Wohlwollens und der innern Freiheit an; nicht um was sich der Thäter vor seiner That zu kümmern hat, liegt unmittelbar in der Idee der Vergeltung, sondern wofür die sorgen werden und sollen, zu denen die Kunde unvergoltener Wohlthaten oder Wehethaten gelangt.

Soll nun den Zwecken der Vergeltung innerhalb einer durch diese Idee beseelten Gesellschaft entsprochen werden, so verlangt schon die Sorge, daß Wohlthaten und Wehethaten nicht verborgen bleiben, wo sie geschahen, eine Achtsamkeit und Mittel der Nachforschung, denen jeder Einzelne die Hand zu bieten bereit sein wird*). Auch die richtige Würdigung der Größe des Wohls und Wehes, die vergleichende Schätzung der Thaten, welche eingriffen in fremde Zustände, kann nur das Resultat einer Beurtheilung sein, für welche die nöthigen Stützpunkte aufzufinden die Glieder der Gesellschaft sich werden angelegen sein lassen. Ferner die Vergeltung selbst verlangt besonders bei Wohlthaten häufig äußere Mittel, welche nicht überall gleichmäßig von selbst zu Gebote stehen, deren Aufbringung daher in den Umkreis dessen fällt, wofür die Sorge nicht blos dem Einzelnen, sondern allen gemeinschaftlich obliegt. Ja, so wie in den Verhältnissen der Einzelnen zu einander ein richtiges Zartgefühl oft eine Wohlthat lieber ablehnt als annimmt, weil sich der Empfänger der gebührenden Vergeltung nicht gewachsen oder aus andern Gründen nicht dazu geneigt findet, so wird auch die Gesellschaft, noch abgesehen von den Grün-

*) Beispielsweise mag hier sogleich an den Fortschritt in der Ausbildung der Gesellschaft erinnert werden, der darin liegt, daß Verbrechen nicht blos auf Antrag des Verletzten, sondern ex officio, d. h. im Namen der Gesellschaft oder der ihre idealen Zwecke repräsentirenden Macht untersucht werden.

den des Rechtes und des Wohlwollens, welche nicht blos für die Bestrafung, sondern für die Verhütung von Uebelthaten zu sorgen gebieten, nicht gleichgültig sein dürfen dagegen, daß die Lust des zu Vergeltenden über das Maaß der möglichen Vergeltung sich anhäufe. Wie diesen verschiedenen Ansprüchen in bestimmten Fällen genügt werden könne, läßt sich nicht im Allgemeinen entscheiden; alles Concrete hängt hier, wie überall, wo die Ideen realisirt werden sollen, von den bestimmten Verhältnissen ab, die sich auf einem gegebenen Grund und Boden vorfinden. Sondern nur der allgemeine Gedanke, daß die gesellschaftlichen Einrichtungen und Thätigkeiten fähig und geeignet sein sollen, dem Verdienste und dem Frevel die billige Vergeltung zukommen zu lassen*), muß festgehalten werden, so daß die Idee des Lohnsystems gleichmäßig auf Wohlthaten wie auf Uebelthaten bezogen werde.

In beiderlei Beziehungen handelt es sich daher vorzüglich um die nähere Bestimmung der Art und Weise, in welcher das Lohnsystem sich mit der Rechtsgesellschaft in Verbindung zu setzen hat, theils dasjenige ergänzend, was das Recht unbestimmt läßt, theils von dem letzteren eine Form entlehnend, welche der Erreichung seiner eigenen Zwecke bestimmte äußere Haltepunkte darbietet. In der ersteren Beziehung erhebt sich die Frage nach der Gleichheit der Rechte. Daß nämlich Ungleichheiten des Besitzes u. s. w. rechtlich möglich sind, läßt sich nicht leugnen; es läßt sich sogar denken, daß, so lange sich die Rechtsgesellschaft nicht zu der Sorge für die innere Haltbarkeit des Rechts-

*) Für eine Gesellschaft, in welcher der Wohlthäter sowohl wie der Uebelthäter geistig und sittlich hoch genug stände, um das bloße Urtheil der Uebrigen über Verdienst und den Frevel als Lohn und Strafe zu empfinden, würde beides sich unmittelbar an die geschehene That anknüpfen. Dasselbe liegt in den „Strafen des Gewissens", in der Mißbilligung, welcher der Uebelthäter in der unwillkührlichen Selbstbeurtheilung ausgesetzt ist, als einem wesentlichen Gliede dessen, was dem Begriff einer moralischen Weltordnung einen Inhalt giebt, der nicht auf dem Austausch äußerer Güter oder Uebel beruht. Ueberhaupt würde man die Idee der Vergeltung zu eng auffassen, wenn man dabei etwa blos an äußeren Lohn und äußere Strafe denken wollte; es kommt darauf an, was der Thäter als Wohl oder Wehe zu empfinden fähig sei und in welchem Grade.

zustandes erhebt, die größten Ungleichheiten Platz ergreifen und den entschiedensten Rechtsschutz in Anspruch zu nehmen befugt sein können. Aber bekannt genug ist auch der Satz: summum jus summa injuria, der nichts Anderes bedeutet, als daß es Rechte geben könne, die dem Tadel der Unbilligkeit im höchsten Grade unterliegen. Soll nun von unbilligen Rechtsverhältnissen oder Rechtsinstituten gesprochen werden können, ohne daß gleichwohl eine bestimmte Wohlthat des Verpflichteten gegen den Berechtigten nachgewiesen werden kann, so muß in den durch die rechtliche Ordnung sanctionirten Verhältnissen der Einzelnen gegen einander schon etwas enthalten sein, was einer Beurtheilung nach der Idee der Billigkeit unterliegt. Und wirklich braucht man darnach nicht weit zu suchen. Der Rechtszustand entsteht und erhält sich d. h. erzeugt sich in der Zeitreihe immer wieder von Neuem durch das Ueberlassen und das Beitreten aller Einzelnen. (S. 238 flg.) Aber so wie dieses Ueberlassen, geschehen in der Absicht den Streit zu meiden, nicht blos ein negatives Zurückweichen, sondern positives Wollen ist: die Uebrigen sollen nehmen und behalten, was sie nehmen; so liegt in ihm auch noch etwas mehr, als worauf die blos rechtliche Auffassung dieses Wollens hinführt. Dieses Ueberlassen ist als absichtliche, wenn auch vielleicht nicht im geringsten von dem Motive des Wohlwollens geleitete That Wohlthat; denn sie sichert, ja sie bedingt für den Nehmenden den ungestörten Genuß aller der Güter, die in seiner Rechtssphäre eingeschlossen sind. Wo nun diese Güter ungleich sind, da fehlt jener Rückgang des gleichen Quantums Wohl, welcher bezeichnet ist durch die Vergeltung; da stehen die Ueberlassungen dessen, der weniger nahm, unvergolten da. Faßt man daher abgesehen von allen Nebenbestimmungen, die ideale Rechtsgesellschaft zugleich unter dem Gesichtspunkte der Billigkeit auf, so würde dem allgemeinen Ueberlassen jedes Einzelnen das Ueberlassen aller Uebrigen so entgegenkommen, daß im Falle der Ungleichheit dem ersteren durch das letztere sogleich richtig vergolten würde. Mit andern Worten: alles Uebrige gleichgesetzt, würde eine ursprüngliche Ungleichheit des Rechtes gar nicht eintreten, wo die Ideen des Rechts und der Billigkeit gleichmäßig als die die gesellschaftliche Ordnung bestimmenden Principien wirksam wären; und jede rechtliche Ordnung wird deshalb in der

Beurtheilung nach beiden Ideen zugleich, selbst wenn eine drückende Ungleichheit der Rechte nicht einen natürlichen Anreiz zum Streite in sich enthielte, einer Kritik von Seiten der Billigkeit so lange unterliegen, als in ihr nicht wenigstens eine Tendenz zur Ausgleichung rechtlich sanctionirter Unbilligkeiten kann nachgewiesen werden. Das Sprüchwort: was dem Einen Recht ist, ist dem Andern billig, enthält in dieser Hinsicht eine sehr wichtige Bestimmung, die eine weit reichende Anwendung gestattet.

Hierin nämlich liegt der wahre Grund solcher Ansprüche, die, ohne auf dem Boden des Rechtes entstanden zu sein, dennoch einem ethischen Gemeinwesen, welches sich als Rechtsgesellschaft darstellt, wesentlich gelten. Es muß zugestanden werden, daß diese Ansprüche auf billige Gleichheit möglicherweise auch von dem Egoismus, der Habsucht u. s. w. ausgehen können, gleichwohl kommt es nicht sowohl darauf an, daß sie von den Verpflichteten, durch die Ungleichheit Gedrückten, erhoben werden; auch ohne das gelten sie kraft der Idee den Berechtigten, durch die Ungleichheit Begünstigten. Ihr Gewicht steigt mit der Größe der bald natürlich entstandenen, bald aber auch künstlich erzeugten, in beiden Fällen vielleicht rechtlich geschützten Ungleichheit, deren bloßes Vorhandensein, eben deshalb, weil der Verpflichtete die Grenzen seines Rechtes nicht überschreitet, dem Berechtigten die billige Berücksichtigung auch der fremden Bedürfnisse nahe legt. Von Gewaltthaten, zu denen etwa der Gedrückte dadurch berechtigt sei, ist dabei keine Rede; vielmehr war eben das der erste Fehler derer, die, wie Rousseau, ohne den ethischen Grund dieser Ansprüche sich klar zu machen, den Begriff der ursprünglichen Gleichheit wie einen Spiegel der Gesellschaft gegenüberhielten, daß sie die Forderung dieser Gleichheit als Rechtsforderung aufstellten, womit sich dann wie gewöhnlich sogleich der Gedanke an Zwangsrechte verknüpfte. Aber diesem Fehler entspricht in der wirklichen Gesellschaft nur gar zu oft der andere, daß man Ansprüche, die sich eben nicht auf die Idee des Rechtes stützen und in denen nichts von der Befugniß, sie zu erzwingen, liegt, als minder bedeutend bei Seite schiebt. Der Reiche und Mächtige vergißt, dem ruhigen, die bürgerliche Ordnung nicht blos aus Furcht und physischer Ohnmacht, sondern doch wohl auch bisweilen aus Rechtsgefühl respectirenden Armen

und Geringen gegenüber nur gar zu leicht, daß die freiwillige Achtung seiner Rechte eine Wohlthat für ihn ist, welche nicht einmal vergelten zu wollen zwar bequem, aber gewiß nicht löblich ist. Fehlt der gute Wille, solchen billigen Ansprüchen nachzugeben, so können allerdings Collisionen zwischen Recht und Billigkeit eintreten; aber diese Collisionen, welche hier die Wirklichkeit zeigt, und die die gesellschaftliche Ordnung bisweilen gewaltsam erschüttern, gelten gleichwohl nicht den Ideen selbst. Denn wie wäre das eine Collision der Ideen, wenn die eine bestimmt, was die andere unbestimmt läßt? Wo eine billige Ausgleichung getroffen würde, da würde das Recht diese ebenso schützen, wie die unbillige. Wenigstens ist die Form des Rechtes billigen Bestimmungen so zugänglich wie unbilligen; die Collisionen wurzeln hier, wie überall, in den Willen, welche den Ideen sich zu fügen zu bequem, oder zu träge, oder zu eigensüchtig wären.

Bei alledem fehlt sehr viel, daß etwa die Billigkeit nothwendig auf absolute Gleichheit der Rechte führen sollte. Denn wie sehr auch für die Ausbildung der Rechtsordnung im Großen und Ganzen die Rücksicht auf billige Gleichheit einen wesentlichen Leitfaden darbietet, so bleibt doch außer den natürlichen und niemals ganz zu vermeidenden Ursachen der Ungleichheit, überall die Möglichkeit übrig, daß im Laufe der gesellschaftlichen Entwickelung Verdienst und Verschuldung in den mannigfaltigsten Abstufungen hervortreten und somit je nach dieser Verschiedenheit verschiedene Ansprüche entstehen können, welche gerade vom Gesichtspunkte der Billigkeit aus betrachtet die absolute Gleichheit als die größte Unbilligkeit würden erscheinen lassen. Wollte man diese sehr wichtige Beschränkung übersehen, so würde man Uebertreibungen anheimfallen, welche die Unvollkommenheit der bestehenden Zustände noch unendlich größer erscheinen lassen müßten, als sie ohnedies wirklich ist. Ueberdies muß man auch abwarten, wie die Ideen des Wohlwollens und der innern Freiheit über diesen Gegenstand urtheilen, ehe die Vereinigung aller dieser Rücksichten die hierher gehörigen Ansprüche auf ihr ethisches Maaß zurückführen kann. —

Was zweitens die Verbindung des Lohnsystems mit der Rechtsgesellschaft betrifft, wo jenes nicht blos ergänzend in die

Rechtsbestimmungen eingreift, sondern sich auch auf diese stützt, um der Thätigkeit für seine eigenen Zwecke die Gewähr einer rechtlichen Geltung zu verschaffen, so läßt sich die Möglichkeit einer solchen Verbindung schon für die Vergeltung der Wohlthaten leicht erkennen, wo eine Uebereinkunft stattfindet, die, was etwa der Einzelne beizutragen hätte zu dieser Vergeltung, als eine Rechtsverbindlichkeit sanctionirte. Ebenso wichtig und zugleich verwickelter erscheint aber diese Verbindung bei der Vergeltung der *Uebelthaten*, da man einestheils bei dem Begriffe des *Strafrechtes* in der Regel gar nicht daran denkt, daß Rechtsverletzungen Strafe nur insofern verdienen, als sie zugleich Uebelthat sind, (S. 248 f.), anderntheils gerade hier die verschiedenartigsten Theorien sich schon über die allgemeinsten Grundbestimmungen nicht vereinigen können. Wo jedoch die Ideen des Rechtes und der Billigkeit in bestimmten Begriffen schon vor Augen liegen, läßt sich auch ein bestimmtes Resultat ihrer Verbindung in dem Begriffe des Strafrechtes hoffen.

Fragt man, um mit dem Einfachsten zu beginnen: welche Handlungen unterliegen unmittelbar der Strafe? so ist die Antwort darauf längst bekannt. Es sind dies die *absichtlichen Uebelthaten*, innerhalb der durch die Idee der Vergeltung bezeichneten Grenzen. Man kann sogleich weiter fragen: ob für die strafende Vergeltung absichtlicher Uebelthaten ein *Strafgesetz nothwendig* sei? und die Antwort lautet zunächst verneinend; offene Bosheit, bei welcher Absicht und Erfolg klar vor Augen liegt, ruft die Nemesis ohne vorausgehende Uebereinkunft und feierliche Drohung eines bestimmten Uebels wider sich auf. Der Begriff einer moralischen Weltordnung, in welchem sich der uralte Gedanke an die Nemesis zu dem Begriff eines heiligen und gerechten Vergelters veredelt, wurzelt nicht in Rechtsbegriffen, sondern unmittelbar in der Idee der Billigkeit; und Niemand wartet erst auf ein Gesetz, um absichtliche Bosheit strafwürdig zu finden In dieser Hinsicht enthält also der Begriff des Strafrechtes keine Schwierigkeit; denn wenn schon unabhängig von Rechtsbestimmungen die Billigkeit auf Vergeltung absichtlicher Uebelthaten hinweist, so ist, wo Rechtsverletzungen zugleich als Uebelthaten empfunden werden, die sittliche Möglichkeit des Strafrechts im Allgemeinen keinem Zweifel unterworfen.

Gleichwohl wird die Rechtsgesellschaft, für sich allein betrachtet unabhängig von Rücksichten der Billigkeit, durch das Bedürfniß des Rechtsschutzes auf die Drohung der Strafen geführt (S. 248, 249); diese Drohung stellt sich innerhalb derselben als die gesellschaftliche Erklärung, somit als das Gesetz dar: daß, wer eine gewisse Rechtsverletzung begehe, das angedrohte Uebel sich werde gefallen lassen müssen; eben durch diese Erklärung wird die Rechtsverletzung zum Verbrechen, und für die Rechtsgesellschaft gilt, wenn nicht die Strafe als Willkür erscheinen soll, der Satz: nulla poena sine lege, dessen Correlat der Satz ist: nullum crimen sine lege. Faßt man dabei die Rechtsgesellschaft in der Einseitigkeit ihrer eigenen Tendenz auf, so läßt sich denken, sowohl daß Handlungen, die Niemand wehe thun, durch das Gesetz zu Verbrechen gestempelt werden, als auch daß die Größe des gedrohten Uebels und die in Folge dieser Drohung eintretende Strafe die Grenzen der Billigkeit überschreite, endlich sogar, daß die Strafe nicht blos dem gedroht werde, der Uebel gethan, sondern nach andern, die mit ihm nicht gerade in Beziehung auf seine That in Verbindung stehen; wie etwa Confiscation der Güter nicht blos den Thäter, sondern auch seine, in Beziehung auf sein Verbrechen vielleicht ganz unschuldigen Angehörigen trifft. Daß alles dieses innerhalb der Rechtsgesellschaft möglich ist, hat seinen Grund darin, daß diese eben durch das Bedürfniß des Rechtsschutzes zur Strafdrohung geführt wird, wobei die Stärke und der Umfang dieses Motivs über die Grenzen hinaustreiben können, auf welche die Billigkeit die Strafe beschränkt. Die abstracte Einseitigkeit der Rechtsgesellschaft bietet also für die Strafe wohl den Begriff des Rechtes dar, schützt aber vor einem unbilligen Strafrechte so wenig, als vor unbilligen Rechten überhaupt.

Hieraus ergiebt sich nun für eine nach den Ideen des Rechtes und der Billigkeit gleichmäßig geordnete Gesellschaft sogleich: daß die letztere für das in der Rechtsgesellschaft vorhandene Bedürfniß der Strafandrohung und Strafzufügung die negative Grenze enthält, in Beziehung sowohl auf die Handlungen und Personen, welche, als auf die Größe des Uebels, womit gestraft werden soll; dergestalt, daß jede, diese Grenze überschreitende Strafe als eine selbstständige Uebelthat erscheinen

würde. Hängen mithin die Bestimmungen des Strafrechtes von den Ideen des Rechtes und der billigen Vergeltung gleichmäßig ab, so müssen sich von hier aus die Principien der verschiedenen Strafrechtstheorien beurtheilen lassen. Bekanntlich suchen die sogen. absoluten Strafrechtstheorien eben so den Zweck, wie den ethischen Grund der Strafe unmittelbar in der Vergeltung selbst; die relativen dagegen wollen keine Strafe um der Strafe willen, sie finden in der Vergeltung als solcher keine genügende Rechtfertigung derselben, sondern verlangen ein anderes Motiv der Strafdrohung und Strafzufügung. Sie spalten sich dabei in zwei Classen. Die eine, die sich von dem Boden des Rechtes und der Vergeltung am meisten entfernt, ist bekannt unter dem Namen der Besserungstheorie, mit welcher die Abbüßungstheorie Fichte's wenigstens in sofern Aehnlichkeit hat, als die Strafe in ihr eigentlich als Erlaß eines noch größeren, durch die Rechtsverletzung verwirkten Uebels, nämlich der gänzlichen Rechtslosigkeit, betrachtet wird, wodurch der ganze Begriff der Strafe wegfällt*); die zur zweiten Classe gehörigen begegnen sich in dem Gedanken, daß die Strafe durch das Bedürfniß, den möglichen Verletzungen des Rechtszustandes Motive der Unterlassung rechtsverletzender Handlungen entgegenzusetzen, gerechtfertigt sei. Dieser Gedanke ist einer verschiedenartigen Bestimmung fähig, wie schon die Namen der Abschreckungs-, Sicherungs-, Präventions-, Warnungs-, Selbsterhaltungstheorien u. s. w. andeuten. Bald glaubte man, fast ohne auf die Drohung durch das Gesetz ein besonderes Gewicht zu legen, ohne weiteres strafen zu dürfen, um dadurch Andere, als den Uebelthäter, von künftigen

*) Fichte Grundl. d. Naturr. 2. Th. S. 95 fg. Die ganze fichte'sche Theorie ruht auf dem grundlosen, schon oben (S. 245) gerügten Gedanken, daß jede einzelne Rechtsverletzung den Thäter absolut rechtslos mache; daß dafür die Strafe als geringeres Aequivalent eintritt, wird ausdrücklich aus bloßen Nützlichkeitsgründen abgeleitet (S. 98). — Auch der Begriff der Nothwehr gestattet hier keine Anwendung, wenn er nicht anders in eine der Formen der Abschreckungstheorie zurückführen soll. Denn, wo ein Verbrechen schon geschehen ist, da ist die Strafe keine Nothwehr; will man aber die Drohung derselben Nothwehr nennen, so verliert dieses Wort dadurch seine bestimmte Bedeutung, und der Zweck der Drohung ist doch immer wieder der Rechtsschutz.

möglichen Uebelthaten abzuhalten, bald bezog man, im Geiste der Rechtsgesellschaft von der Drohung in Form des Strafgesetzes ausgehend, diese auf die künftigen möglichen Uebelthaten entweder des Verbrechers, oder der Uebrigen, oder auf beide zugleich. Rechtsgrund der Androhung durch das Strafgesetz sei dabei die mit der rechtlichen Freiheit Aller nicht streitende Nothwendigkeit und Verbindlichkeit jede Rechtsverletzung zu verhüten, Rechtsgrund der Zufügung die in Form des Gesetzes vorhergegangene Drohung *).

Wo man nun in dieser Auffassung der Strafe, welche die Androhung derselben lediglich als Sicherungsmittel gegen zukünftige Verbrechen betrachtet, ein ausreichendes Princip für die Bestimmung alles dessen, was in dieses Gebiet gehört, gefunden zu haben glaubt, da tritt zunächst die Unterscheidung, ob die Strafdrohung auf die künftigen möglichen Uebelthaten entweder blos des Thäters selbst, oder auch der Uebrigen gehe, als minder wesentlich zurück. Denn wo das Bedürfniß des Rechtsschutzes einmal zu einem, in dem Umkreise der Gesellschaft gültigen und anerkannten Strafgesetz geführt hat, da ist es für dieses Gesetz zufällig, wer dasselbe nun verletze und die Strafe auf sich ziehe; die Aufstellung des Sicherungsmittels hängt gar nicht von der Rücksicht auf bestimmte Personen ab, und eben darum ist es gleichmäßig gegen jeden, der dem Gesetze zuwiderhandelt, gerichtet. Wenn man daher gegen dieses Princip den Einwurf erhoben hat: daß ihm gemäß eigentlich nicht das begangene Verbrechen bestraft, sondern dieses nur als die Veranlassung betrachtet werde, die Strafe zur Abschreckung zu verhängen, so daß eigentlich nicht wegen des begangenen, sondern wegen künftiger möglicher Verbrechen gestraft werde, so liegt in diesem Einwurfe offenbar die Verwechselung des Motivs der Androhung mit dem Gegenstande der Bestrafung; jenes ist die Verhütung

*) S. Feuerbach, Lehrb. des peinl. Rechtes. §. 1—24; dem man wohl den Ruhm wird lassen müssen, die Strafe als Sicherungsmittel durch Abschreckung am scharfsinnigsten aufgefaßt zu haben. Wem daran liegt, die verschiedenen Wendungen desselben Grundgedankens im Einzelnen kennen zu lernen, dem bieten die meisten Lehrbücher des Criminalrechtes bekanntlich eine reiche Auswahl hieher gehöriger Schriften dar.

künftiger möglicher Verbrechen, dieser ist und bleibt das begangene Verbrechen. Eben so wenn bemerkt worden ist: der Staat sei gar nicht verpflichtet, oder befähigt alle Rechtsverletzungen zu verhindern; so mag die Befähigung oft genug an den Hindernissen der Ausführung scheitern, und selbst die Verpflichtung mag möglicherweise um so mehr gewissen Beschränkungen unterliegen, je weiter die Gesellschaft noch von dem Ideal eines ethischen Gemeinwesens entfernt ist; aber zu leugnen: daß der Rechtsgesellschaft als solcher wenigstens der Wille, die Tendenz, Verletzungen des Rechtes zu verhüten, zugeschrieben werden müsse, würde den Begriff derselben ganz und gar aufheben. Wenn endlich gesagt worden ist: daß jedes wirkliche Verbrechen eine Widerlegung dieses Principes sei, weil es die Unwirksamkeit der Drohung factisch beweise, so ist auch darauf mit Recht erwiedert worden: daß sich dieser Einwurf nicht auf den Grundsatz, sondern lediglich auf die Art beziehe, in welcher zur Erreichung des in ihm liegenden Zweckes unter gegebenen Verhältnissen die Strafgesetzgebung einzurichten sei. Dennoch knüpft sich gerade an diese Frage nach der Wirksamkeit der Strafdrohung, wie man auch die Strafmittel im Einzelnen bestimmen möge, ein Einwurf, der nicht blos dem Princip der Sicherung durch Abschreckung, sondern jedem relativen Princip des Strafrechtes, wenn man aus ihm allein die Grundbestimmungen des letztern ableiten will, gleichmäßig gilt. Ist nämlich Abschreckung der einzige Zweck der Strafe, und die Erreichung dieses Zweckes die einzige Norm der Strafgesetzgebung, so wird sich die Größe des gedrohten Uebels und folglich auch die Härte der in Folge dieser Drohung zuzufügenden Strafe richten nicht nur nach der Größe des Reizes, welchem das gedrohte Uebel das Gegengewicht halten soll, sondern auch nach der Leichtigkeit, mit welcher gewisse Reize vorzugsweise zu Rechtsverletzungen führen, und die gewöhnlichsten Vergehen, zu denen die Veranlassungen am häufigsten vorkommen, müßten härter verpönt werden, als ihre Geringfügigkeit verdient. Ja, wenn man jenes Princip in seiner einseitigen Consequenz verfolgt, so würde das gedrohte Strafübel den durch die Rechtsverletzung zu hoffenden Vortheil an Größe noch überragen müssen, dergestalt, daß, wenn auch bisweilen die Vernichtung der Folgen der Rechtsverletzung (z. B. die Rückgabe des Ge-

raubten) hier Modificationen gestattet, doch immer in vielen Fällen die Möglichkeit übrig bleibt, daß härter gestraft werden müsse, als verbrochen war. Allgemein ausgedrückt: wo ein fremdes Motiv der Strafe allein zu Grunde gelegt wird, entsteht allgemein oder für besondere Fälle die Gefahr, daß die Strafe kraft jenes Motivs weiter ausgedehnt werde, als die Idee der Billigkeit gestattet; und deshalb sind alle relativen Strafrechtstheorien, für sich allein betrachtet, unhaltbar, wenn sie nicht auf die in der Idee der Billigkeit liegenden Grenzbestimmungen gewissenhaft Rücksicht nehmen. Sie ruhen nicht auf einem falschen Gedanken; denn das Bedürfniß des Rechtsschutzes liegt in der Idee der Rechtsgesellschaft, und an der rechtlichen Möglichkeit, durch Strafgesetze den widerrechtlichen Willen wenigstens in seinen Aeußerungen zu hindern, ist kein Grund des Zweifels; aber der Gedanke, auf welchem sie ruhen, ist unvollständig, so lange nicht die Idee der Billigkeit für die Bestimmung der Grenzen, über welche hinaus ohne Tadel jenem Motiv nicht nachgegeben werden kann, wesentlich beachtet wird. Dennoch haben die Vertheidiger der relativen Theorien diese Rücksicht auf die Idee der Vergeltung durchgehends mehr stillschweigend vorausgesetzt, als mit der nöthigen Bestimmtheit sogleich mit an die Spitze der Untersuchung gestellt.

Aber es kann überdies die Frage entstehen: ob die Strafe überhaupt eines Motives bedarf, welches von einer der übrigen Ideen, wie zunächst von der des Rechts ausgehe, oder ob sie nicht vielmehr abgesehen von jedem fremden Motive unmittelbar durch die Idee der Vergeltung selbst gerechtfertigt, ja sogar gefordert werde? Diese Frage, welche die sogenannte absolute, auch unter dem Namen der Wiedervergeltungs- oder Gerechtigkeitstheorie bekannte Theorie des Strafrechtes bejaht, stützt sich unmittelbar, jede fremde Rücksicht auf die Folgen, welche man außerdem von der Androhung und Zufügung der Strafen erwarten könnte, ablehnend, auf die Idee der Vergeltung. Daß der Uebelthäter Strafe verdiene, lediglich darum, weil, und in dem Maaße, wie er verbrochen hat, ist ein uralter Gedanke, der eben für die eigenthümliche Bedeutung der Idee der Vergeltung Zeugniß ablegt, und mit Recht bemerkt Hegel, „daß das allgemeine Gefühl der Völker und Individuen bei dem Verbrechen ist

und gewesen ist, daß es Strafe verdiene und dem Verbrecher geschehen solle, wie er gethan hat" *). Je reiner und stärker mithin die Idee der Vergeltung das gesellschaftliche Bewußtsein durchdringt, desto mehr kann erwartet werden, daß die Bestrafung der Uebelthaten lediglich deshalb, weil Uebel gethan war, auch als absoluter Zweck in dem Umkreise des gesellschaftlichen Ganzen werde anerkannt werden, wobei ihre wirkliche Zufügung durch die dem Begriffe immanente Beschränkung auf die Möglichkeit, gestraft zu werden, d. h. auf das Dasein und die Größe der Uebelthat, unmittelbar wird geregelt sein.

Gegen diese Befugniß nun, zu strafen um der Vergeltung willen, ist gerade von dem Denker ein Einwand erhoben worden,

*) Hegel Philos. d. Rechts §. 101. (Werke Bd. VIII, S. 141.) Wenige Seiten vorher (S. 137) äußert sich Hegel mit Beziehung auf die relativen Strafrechtstheorien so: „Wenn das Verbrechen und dessen Aufhebung, als welche sich weiterhin als Strafe bestimmt, nur als ein Uebel betrachtet wird, so kann man es freilich als unvernünftig ansehen, ein Uebel blos deswegen zu wollen, weil schon ein anderes Uebel vorhanden ist. (Klein, Grunds. d. peinl. R. §. 9 f.) Dieser oberflächliche Charakter eines Uebels wird in den verschiedenen Theorien über die Strafe, der Verhütungs-, Abschreckungs- u. s. w. Theorie als das Erste vorausgesetzt, und was dagegen herauskommen soll, ist eben so oberflächlich als Gutes bestimmt. Es ist aber weder blos um ein Uebel, noch um dies oder jenes Gute zu thun, sondern es handelt sich bestimmt um Unrecht und Gerechtigkeit." Obwohl nun die Bestimmung der Strafe als eine „Aufhebung des Verbrechens" zweideutig ist, — denn keine Strafe macht das geschehene Verbrechen, z. B. Hinrichtung des Mörders den Mord, ungeschehen —, so ist es doch richtig, daß die Strafe nicht auf das irgendwie geschehene Uebel, sondern ausdrücklich auf die Uebelthat geht; eben deshalb ist aber die Berufung auf die Gerechtigkeit lediglich eine Nachgiebigkeit gegen den unbestimmten Sprachgebrauch des gemeinen Lebens, welcher die Ideen des Rechts und der Billigkeit nicht genau in Begriffen sondert. Unter den Vertheidigern der Wiedervergeltung ist bekanntlich vor Hegel Kant (Metaphys. des Rechts, Werke. Bd. V, S. 166 f. 127) zu erwähnen. Die Wendung welche Zachariä (Anfangsgr. des philos. Criminalrechts. Leipz. 1805) der kant'schen Ansicht gab, indem er die Strafe als Ausgleichung des Rechtthuns mit der Glückseligkeit auffaßte, führt, wenn sie eine bestimmte Beziehung auf die Strafe haben soll, auf den einfachen Grundgedanken der Vergeltung zurück. — Unter denen, welche für die Strafe Motive fordern, ist übrigens Hugo Grotius de jur. b. e. p. l. II. c. 20 nicht zu übersehen. Vgl. Herbart analyt. Beleucht. d. N. R. u. d. Moral S. 133 fg.

dem das Verdienst gebührt, die Idee der Billigkeit zuerst ausdrücklich, (denn stillschweigend und ohne bestimmtes Bewußtsein des Verhältnisses, auf welches sie sich bezieht, hat sie sich zu allen Zeiten geltend gemacht,) in ihre Rechte eingesetzt zu haben. „Kann man Uebelthaten vergelten, blos um zu vergelten? Es ist fühlbar, daß ein solcher Vorsatz des Uebelwollens verdächtig sein würde. Und der Verdacht ist gegründet. Er würde grundlos sein, wenn sich der Begriff der Vergeltung festhalten ließe ohne das Merkmal des Unterschiedes zwischen Wohl und Wehe. Eine That erwiedern blos als That, ohne Frage, ob sie Wohlthat war oder Wehethat, dies hieße soviel als das Wehe aus der Natur der Sache fließen lassen, während ein andrer Zweck den eigentlichen Gegenstand des Willens ausmachte. Da wäre das Uebelwollen vermieden. Aber die ursprünglichen Bestimmungen jener That brachten es mit sich, daß ein gegenüberstehender Wille von ihr leide; eine Wehethat vergelten wollen, aber nicht als Wehethat, sondern als That überhaupt, das hat keinen Sinn. Es ist einbedungen in den Begriff der Vergeltung, daß man Vergeltendes und Vergoltenes als ein Wohl oder Wehe auffasse; demnach, wenn Vergeltung einer Uebelthat unmittelbarer Zweck ist, daß man das vergeltende Uebel darum, damit der Uebelthäter ein Uebel erleide, ihm zuzufügen beschließe. Und dieser Begriff fällt als ein engerer in die weitere Sphäre des Begriffs des Uebelwollens; er kann also nicht ableugnen, durch das letztere als durch eins seiner Merkmale bezeichnet zu sein. Daraus folgt, daß es keine Strafe um der Strafe willen geben solle, sondern daß die Strafe eines Motivs bedürfe." *)

Nun ist allerdings richtig, daß „eine Wehethat vergelten wollen, aber nicht als Wehethat, sondern als That überhaupt, keinen Sinn hat;" es ist „einbedungen in den Begriff der Vergeltung", daß das vergeltende Uebel von dem, welchen es als vergeltendes trifft, empfunden werde als ein Wehe. Dennoch liegt darin keine Nothwendigkeit, den auf die Vergeltung gerichteten Willen zu subsumiren unter den Begriff des Uebelwollens. Das Uebelwollen ist ausdrücklich dadurch bezeichnet, daß ihm keinerlei anderes Motiv zu Grunde liegt, daß es dem frem-

*) Herbart, allg. prakt. Philos. S. 204—206.

den Willen unmittelbar übel wolle (s. oben S. 185); der vergeltende Wille ist aber auf den fremden Willen nicht unmittelbar, sondern mittelbar, durch die Idee der Vergeltung, bezogen. Der Idee nach läßt sich also allerdings ein Wille denken, den, indem er vergilt, der Vorwurf des Uebelwollens nicht träfe. Der logisch höhere Begriff ist hier nicht der des Uebelwollens, sondern der der Uebelthat; so gewiß es nun Wohlthaten ohne Wohlwollen, Uebelthaten ohne Uebelwollen geben kann, eine Möglichkeit, auf deren genauer Analyse die ganze Idee der Billigkeit beruht, so gewiß ist das Merkmal der Gesinnung des Uebelwollens ein specielles Merkmal, durch welches die Uebelthat determinirt werden kann, aber eben da nicht determinirt sein wird, wo lediglich die Idee der Vergeltung den vergeltenden Willen in Bewegung setzt. Und eben deshalb bedarf die Strafe unter Voraussetzung absichtlicher Uebelthaten keines, oder wenn man die Idee selbst mit dem Namen des Motivs bezeichnet, keines fremden, außerhalb dieser Idee liegenden Motivs. Ueberdies müßte man fragen, wie denn einem, von einer der übrigen Ideen ausgehenden Motiv die Kraft beiwohnen könne, den Vorwurf des Uebelwollens zu beseitigen, wenn dies da, wo die Vergeltung selbst das Motiv wäre, nicht soll stattfinden können? Wenn ein Motiv, ausgehend von irgend einer der übrigen Ideen, diese Kraft haben soll, warum denn nicht das Motiv, welches von der Idee ausgeht, in welcher der Begriff der Strafe überhaupt wurzelt*)?

Obgleich also die Idee der Vergeltung in ihrer Anwendung auf die Bestrafung der Uebelthaten an sich keinen Einspruch von der Idee des Wohlwollens zu fürchten hat, so mahnt doch die Erinnerung an diese letztere, diese Aufgabe des Lohnsystems von

*) Es muß hier noch an die schöne Nachweisung erinnert werden, welche sich bei Herbart selbst (Allg. pr. Philos. S. 147 flgg.) über den Dank, d. h. die die Gesinnung des Wohlwollens vergeltende Gesinnung findet. Wenn das vergeltende Wohlwollen, eben darum, weil es durch das Motiv der Vergeltung bestimmt ist, seinem Begriffe nicht vollständig entspricht, und die dankbare Gesinnung wie eine Irrationalgröße erscheint, deren Darstellung nur approximativ möglich ist, so gilt ganz dasselbe bei der Bestrafung der Uebelthaten, wo die vergeltende That eben um dieses fremden Motivs willen eben so wenig dem Vorwurfe des Uebelwollens unterliegt, als die dankbare Gesinnung der Idee des reinen Wohlwollens entsprechen kann.

aller Einmiſchung deſſen, was als individuelle Leidenſchaft ſich ſo leicht in dem menſchlichen Herzen regt, zu befreien. Hierin nun liegt wegen der Reizbarkeit, Gebrechlichkeit und Unlauterkeit, die das durch Unbilden und Frevel verletzte Wollen heimlich oder offen durchdringt, der entſcheidende Grund, warum in einem ethiſch geordneten Gemeinweſen die Einzelnen eben um der Idee der Vergeltung willen Verzicht leiſten müſſen auf Privatrache in jeder Form, um das Recht, die Pflicht und die Macht zu ſtrafen, einer Autorität zu überlaſſen, welche ſelbſt unbetheiligt, in ihrem Urtheile den reinen Forderungen der Idee zu genügen fähig ſei. Dieſe Autorität erinnert an die Stellung des Richters und des Gerichts (S. 244), und wo das Bedürfniß des Rechtsſchutzes ohnedies dazu geführt hat, die Vergeltung der Uebelthaten in Form des Strafrechtes zum Gegenſtande geſetzlicher Beſtimmungen zu machen, wird, ſo lange die geſellſchaftlichen Verhältniſſe noch einfach und wenig verwickelt ſind, die Function des Richters beides gemeinſchaftlich umfaſſen; wo jene verwickelter werden, mag es als wichtig und zweckmäßig erſcheinen, die Entſcheidung von Rechtsſtreitigkeiten auch äußerlich zu trennen von der Anwendung des Strafrechtes. Wenigſtens erhellt, auch noch abgeſehen von dem beſtimmten Entwickelungsgange dieſer oder jener Geſellſchaft, daß, was man mit dem Begriffe des Civilrechts bezeichnet, ganz eigentlich auf dem Boden der Rechtsgeſellſchaft wurzelt, während das Criminalrecht nur dadurch entſteht, daß eine Geſellſchaft ſich zugleich als Rechtsgeſellſchaft und Lohnſyſtem ausbildet.

In der geſellſchaftlichen Bedeutung, welche dadurch beide Ideen zugleich erlangen, liegt nun einestheils eine Erweiterung, anderntheils eine Beſchränkung deſſen, worauf die Idee der Vergeltung hinweiſt. Die Erweiterung beſteht darin, daß die Geſellſchaft auf die Genugthuung, die der Uebelthäter etwa dem Verletzten zu leiſten im Stande und bereit wäre (vgl. oben S. 218), nicht ſo ausſchließend Rückſicht zu nehmen hat, wie dies in Privatverhältniſſen der Einzelnen zu einander der Fall ſein würde. Denn eine Uebelthat innerhalb der Rechtsgeſellſchaft iſt nicht mehr blos Verletzung des Einzelnen, ſondern zugleich Störung des öffentlichen Vertrauens, Unterbrechung der Sicherheit, auf welche alle als auf ein Gut zu rechnen berechtigt ſind (S. 241 f.). Wiewohl alſo die dem Einzelnen etwa dargebotene Genugthuung

ein Milderungsgrund der Strafe ist, so wird doch durch sie die Uebelthat nicht ganz ausgeglichen; es bleibt das zu vergelten übrig, was der Thäter der Gesellschaft als solcher gethan hat. Die Beschränkung aber zeigt sich darin, daß, obgleich an sich bei offener Bosheit die Strafe nicht an das Gesetz gebunden, und der Satz: nulla poena sine lege, nicht allgemeingültig ist, dennoch unendlich viel darauf ankommt, in der Rechtsgesellschaft an ihm als unverbrüchlicher Norm streng festzuhalten und wenigstens die Befugniß, auch ohne ausdrückliches Strafgesetz Strafe zuzufügen, für bestimmte Grenzen ausdrücklich zu sanctioniren. Denn wo die Zufügung der Strafe oder auch nur die zur Ermittelung des Thatbestandes nöthigen Untersuchungen irgendwie eingreifen in die eigene Rechtssphäre des Uebelthäters, da muß im Voraus im Umkreise der Gesellschaft rechtlich festgesetzt und anerkannt sein: Strafe solle nicht angesehen werden als Veranlassung des Streites. Was in Folge der Uebelthat den Uebelthäter trifft, davon muß er wissen, daß er es verwirkt hat; er muß wissen: daß ihm darin sein Recht geschehe; außerdem stellt die Anwendung der Strafgewalt, wie die jeder andern Gewalt, nur das widerliche Schauspiel eines Kampfes roher Kräfte dar, deren Verhältniß durch keinen höheren Gedanken geregelt ist*). Ueberdies können nur durch das Vorhandensein des Strafgesetzes die Schwierigkeiten theilweise beseitigt werden, welche die Abmessung der Größe des Strafübels drücken; indem eben das Strafgesetz die Erklärung ist, wie hoch die Gesellschaft gewisse Uebelthaten anschlage. Daß der Inhalt dieser Erklärung deshalb noch nicht der bloßen Willkühr anheimfalle, sondern sich

*) „Man kann", sagt Herbart (Allg. pr. Philos. S. 209) „keine Uebereinkunft erdichten, die nicht wenigstens im Innern der Gemüther geschlossen wurde: so auch hier nicht. Jedoch die Gewalt des Streites, der erhoben werden könnte, bricht sich schon an der Anerkennung des Verdienten; die geschehene Uebereinkunft kann überdies da kaum geleugnet werden, wo sich das Bedürfniß, der öffentlichen Sicherheit wegen zu strafen, allgemein fühlbar macht: nichtsdestoweniger ist auch hier das zweifelhafte Recht ein Unheil. — Vor allen Dingen hüte man sich vor der Einbildung: da doch einmal eine gewisse Willigkeit, Strafe zu dulden, angenommen werden müsse, so könne man sich diese Willigkeit so ausgedehnt vorstellen, wie es das Bedürfniß erfordere, und alsdann sei es nicht mehr nöthig, auf das Maaß der Vergeltung zu achten."

von der in der ganzen Gesellschaft verbreiteten Schätzung der Güter und Uebel nicht zu weit werde entfernen dürfen, hat seinen Grund schon in der Beziehung des Strafrechtes auf die, deren Zustimmung zu demselben erwartet wird, abgesehen noch von allen übrigen Ueberlegungen, welche die Rücksicht auf bestimmte Verhältnisse für den besondern Inhalt rechtlicher Bestimmungen herbeiführen mag.

Faßt man nun die bisherigen Erörterungen zusammen, so möchte der Streit der verschiedenen Strafrechtstheorien als ein ziemlich überflüssiger erscheinen. Die sogenannten relativen Theorien sind meistentheils einseitig vom Gesichtspunkte des Rechtes ausgegangen, in der stillschweigenden Voraussetzung, daß schon das Bedürfniß des Rechtsschutzes genüge, um die Drohung und Zufügung der Strafe zu rechtfertigen, und ohne den idealen Grund der Schranken und des Maaßes, an welche alle Strafe gebunden ist, in bestimmten Begriffen sogleich mit in das Princip aufzunehmen. Die Vertheidiger der Vergeltungstheorie verlangen Strafe um der Vergeltung willen; ohne die Bedingungen, unter welchen, und die Gründe, aus welchen der allgemeinen, in der Idee der Vergeltung liegenden Forderung gerade in Form des Rechts Genüge geschehen solle, zu entwickeln. Beide Parteien sind aber gar nicht nothwendig durch ein strenges entweder oder von einander getrennt. Denn durch die Anerkennung, daß die Vergeltung um ihrer selbst willen sittliche Aufgabe eines Gemeinwesens ist, der in der Form eines rechtlich festgesetzten und anerkannten Verfahrens genügt werden soll, wird durchaus die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, andere Zwecke, unter welchen der Rechtsschutz immer der wichtigste bleiben wird, zugleich mit im Auge zu behalten. Das ist kein principloser Eklecticismus, der unsicher hin und her schwankt, noch weniger gedankenloser Synkretismus, der das unter einander Unverträgliche zusammenknetet; sondern da die ethischen Aufgaben nun einmal nicht blos von einer, sondern von mehreren Ideen ausgehen, so entspricht, wie im Privatleben des Einzelnen, so auch in den socialen Institutionen, der Gesammtheit dieser Aufgaben gerade diejenige Richtung des Wollens am besten, welche auf die verschiedenartigen Ansprüche der Ideen gleichmäßig Rücksicht nimmt. Daher kann auch der Streit der Strafrechtstheorien wenig Einfluß auf das Leben haben; um die Consequenzen, die aus dem bloßen

Bedürfniß hervorgehen, zu vermeiden, wird man sich immer wieder nicht blos um das Recht, sondern auch um die Billigkeit; und um das, was die Vergeltung erheischt, von der Willkühr der Ausübung, die eine fortwährende Veranlassung des Streites sein würde, zu befreien, wird man sich nicht blos um die Vergeltung, sondern auch um die Form des Rechts bekümmern müssen, und so inne werden, daß beides, wie man es auch in abstracter Einseitigkeit zu trennen bemüht sein möge, für das Handeln bestimmend und ergänzend in einander eingreifen müsse, um ein richtiges und tadelfreies Resultat zu Tage zu fördern.

Es könnte daher sogleich noch derjenige Gesichtspunkt seiner Bedeutung und Berechtigung nach untersucht werden, der auf die Wirkungen nicht der Strafdrohung, sondern der zugefügten Strafe selbst sieht, und der im Allgemeinen unter dem Namen der Besserungstheorie bekannt ist, wenn nicht der Grundgedanke, auf welchem er ruht, den Ideen des Rechtes und der Billigkeit an sich fremdartig, vielmehr in den Ideen des Wohlwollens und der inneren Freiheit wurzelte, und mithin dieser Gegenstand dahin gehörte, wo die gesellschaftliche Bedeutung dieser Ideen zu bestimmteren Anwendungen auf die wirkliche Gesellschaft zu entwickeln ist. Näher liegt es hier, noch die beiden Seitenstücke der absichtlichen Uebelthat, den Versuch, und die Schuld in ihrer Beziehung auf das gesellschaftliche Ganze kurz zu berühren. Daß weder jener, noch diese unmittelbar der Idee der Vergeltung verfallen, sondern daß sie nur unter gewissen Bedingungen strafbar werden, ist schon früher gezeigt worden (S. 225 flgg.). Diese Bedingungen liegen aber allerdings zunächst auf dem Boden der Rechtsgesellschaft und machen sich um so mehr geltend, je allgemeiner Rechte als Güter betrachtet werden, welche vor Beeinträchtigung geschützt zu sehen jeder Einzelne erwartet, welche zu schützen die Rechtsgesellschaft, hier schon sich zum Verwaltungssystem erweiternd, sich zur Aufgabe macht. So wie nun Versuchshandlungen nicht nur deshalb und in so weit strafbar werden können, als der beabsichtigte Erfolg theilweise erreicht worden ist, sondern auch, insofern schon der bloße Versuch des Verbrechens eine Störung des Vertrauens, der öffentlichen Sicherheit ist, so kann auch das Unheil, welches aus Fahrlässigkeit und Nachlässigkeit entspringt, so groß, so mannigfaltig sein, daß das Bedürfniß,

ihm vorzubeugen, sehr leicht sogar höher steigen kann, als die Idee der Billigkeit an sich dessen Befriedigung gestatten würde. Aber eben deshalb, weil blos culpose Handlungen an sich nicht strafbar sind, muß in Beziehung auf sie schlechterdings eine rechtliche Bestimmung vorhergehen, welche die Aufmerksamkeit und Achtsamkeit, die zur Vermeidung des Gefährlichen und Gemeinschädlichen gehört, fordert; d. h. culpose Handlungen werden erst dadurch, daß, und in dem Grade, in welchem sie verboten sind, strafbar. Es läßt sich nun zwar denken, daß durch das Strafgesetz die bloße Schuld eben so stark verpönt werden könne, wie die absichtliche Uebelthat; es mag Fälle und Verhältnisse geben, wo auch die geringste Unachtsamkeit so gefahrdrohend ist, daß sie durch das Gesetz zu einem Verbrechen gemacht werden kann*); dennoch ist in dem Satze: culpose Handlungen werden in dem Grade strafbar, in welchem sie verboten sind, (weil der Grund der Strafbarkeit hier eben in dem Verbote liegt,) durchaus keine allgemeine Bestimmung darüber enthalten, in welchem Grade die schadendrohende Nachlässigkeit mit Strafe bedroht werden solle. Dieser Grad richtet sich für besondere Fälle nach dem Grade des Interesse, welches die Gesellschaft hat, gewisse Nachlässigkeiten vermieden zu sehen, nach der Größe und dem Umfang der Gefahr, welche sie droht, nach dem Reize der Wiederholung und Verbreitung, welcher sie begleitet; und welche andere Rücksichten hier unter besonderen Verhältnissen sich aufdrängen mögen. Thöricht würde es sein, jede Nachlässigkeit gleich hart zu bedrohen; und unbillig, wenn man sich nicht erinnern wollte, daß culpose Handlungen nicht unmittelbar, sondern mittelbar der Strafe unterliegen; und deshalb wird ein Erfolg, der blos verschuldet war, in der Regel nicht so hart bestraft werden können, wie derselbe Erfolg, wo er beabsichtigt wurde. Für bestimmte concrete Fälle aber muß die Bestimmung der Strafbarkeit culposer Handlungen durchaus der näheren Berücksichtigung der Art überlassen bleiben, in welcher die bestimmten Fälle des wirklichen Lebens sich einer Subsumtion unter die bezeichneten Begriffe darbieten. Eben so muß auch Alles

*) Man denke etwa an die Aufmerksamkeit, die von einem Wachposten in einer belagerten Festung, oder an die Vorsicht, die von den Arbeitern in einer Gifthütte, Pulvermühle u. s. w. gefordert werden kann.

das, was sich auf die Begriffe der Zurechnung des Vorsatzes und der Schuld nach allen ihren Graden und Bedingungen bezieht, da übergangen werden, wo, damit der Gegenstand der idealen Beurtheilung rein vor Augen stehe, zunächst ein entschiedenes, klares und bewußtes Wollen, für welches sich, eben weil es ein solches Wollen ist, die Zurechnung von selbst versteht, vorausgesetzt wird (1. Buch S. 96). Die Schwierigkeiten, welchen der Begriff der Zurechnung unterliegt, haben ihren Grund in der Zweideutigkeit der Empirie, welche auf die Frage: ob überhaupt Absicht und in welchem Grade sie vorhanden war? oder ob von einer bestimmten Person der Grad von Aufmerksamkeit gefordert und erwartet werden konnte, der nöthig war, zur Vermeidung des Uebels? nicht überall eine gleich bestimmte und deutliche Antwort giebt; diese Fragen sind psychologischer Natur; und ihre Beantwortung bestimmt eben deshalb die Anwendung, aber nicht den Inhalt der Ideen, um welchen es hier allein zu thun ist.

C. Verwaltungssystem.

Seinem Begriffe nach leichter zu erkennen, als Recht und Billigkeit, die sich erst als Weisungen zur Vermeidung des Mißfälligen erheben, glänzt das Wohlwollen in seinem eigenen Lichte, nicht erst wartend auf einen Tadel, der beschwichtigt werden soll, sondern unmittelbar die Schönheit der Gesinnung darstellend. Wenn nun die Frage nach der Bedeutung entsteht, deren diese Idee für ein gesellschaftliches Ganze fähig ist, so genügt zu ihrer Beantwortung in ihrem ganzen Umfange auch hier nur die Voraussetzung, daß die Glieder der Gesellschaft selbst sämmtlich von dem Geiste eines sich allseitig entgegenkommenden Wohlwollens beseelt seien. Dennoch kann man der Einfachheit wegen versuchen, zuerst ein Wohlwollen einer Mehrheit von Willen gegenüber zu denken, um zu sehen, worauf das Verhältniß dieses Wohlwollens zu den gegenüberstehenden Willen führen werde, um dann mit Hinweglassung dieser Beschränkung die gewonnenen Bestimmungen auf das gegenseitige Verhältniß der Wohlwollenden unter einander zu übertragen.

Zunächst ist klar, daß ein Wohlwollen, welches, einen Mehrheit wollender Wesen gegenübergestellt, durch das Streben, den ganzen Kreis der sich ihm darbietenden Gelegenheiten auszufüllen, charakterisirt wäre, weder auf Einzelne aus der Menge der Vielen beschränkt, noch von besonderer Neigung geleitet sein könnte. Für die Idee eines solchen Wohlwollens verschwindet jeder Schein der Möglichkeit, es mit der Sympathie, welche etwa nur bestimmten Zuständen oder Personen gölte, zu verwechseln; wo sich irgend ein Bedürfniß, eine Empfänglichkeit darbietet, wo irgend eine Quelle der Freude, des Schmerzes sich zeigt, da wird die Gesinnung des Wohlwollenden sich zum Darbieten, Helfen, Abwenden aufgefordert fühlen. Nicht diesem oder jenem, nicht hier oder dort, sondern Allen, überall würde sie sich widmen; mit einem Worte: das öffentliche Wohl, das allgemeine Beste (salus publica) ist das Ziel, welches zu erreichen das Wohlwollen, über die Schranken blos individueller Beziehungen sich erhebend, bemüht sein würde.

Diese Gesinnung nun in allen Einzelnen gleich lebendig zu denken, wird nothwendig, wenn das Wohlwollen selbst das gesellschaftliche Band sein soll, durch welches die Vielen zu einer gesellschaftlichen Einheit verschmelzen. Dadurch ändert sich nichts an dem Begriffe des öffentlichen Wohles; nur erscheint es als die gemeinschaftliche Aufgabe Aller, zu deren Erreichung ohne Rücksicht auf sich selbst jeder mitzuwirken bereit sein würde; d. h. Jeder der Vielen würde sich den übrigen, so weit er überhaupt Kenntniß von ihnen hat, dargestalt widmen, wie dieß so eben von irgend Einem gedacht wurde. Indem nun das allgemeine Beste, dieser gemeinschaftliche Zweck des gesellschaftlichen Gesammtwollens, sich nur als die größtmögliche Summe von Befriedigungen der Einzelnen realisiren läßt, entsteht, so weit diese zugleich durch den Besitz und Gebrauch äußerer Gegenstände bedingt ist, neben der Frage nach der Erzeugung der Güter, welche diese Befriedigung zu gewähren geeignet seien, sogleich die nach der Vertheilung derselben unter die Vielen, welche ihren Gebrauch und Genuß als ein Wohl zu empfinden fähig sind.

Erlaubt man sich dabei jene Frage nach der Erzeugung der Güter einen Augenblick bei Seite zu setzen, gleich als ob sie schon vorhanden wären und das Wohlwollen nur über den vorliegenden, überall ausreichenden Vorrath zu disponiren hätte, — und be-

schränkt man sich für die zweite Frage nach der Vertheilung streng auf das, was in dem Begriffe des Wohlwollens liegt, — ohne Rücksicht auf das Recht, welches vor Allem früher zugestandenen Ansprüchen zu genügen, oder auf die Billigkeit, welches dem Verdienste seinen Lohn nicht vorzuenthalten, oder auf die innere Freiheit, welche mindestens die Tadellosigkeit des fremden Begehrens zu prüfen gebietet; — so liegt die Regel der Vertheilung nur in dem Maaße der Empfänglichkeit des fremden Willens. Denn wo keine Empfänglichkeit für eine bestimmte Art des Wohlbefindens ist, da würde das dargebotene Gut nicht als Gut empfunden werden; mit dem Maaße der Empfänglichkeit wächst die Aufforderung an das Wohlwollen, dieser Empfänglichkeit zu genügen. „Setzt ein einziges wollendes Wesen; begabt es mit der ganzen Fülle des Verlangens, das sich bei Mehreren zerstreut finden mag: dies einzige Wesen bietet dem Wohlwollen gerade dieselbe Gelegenheit der Zueignung fremden Wollens, wie jene alle zusammen genommen*)."

Nach dieser Regel würden sich, abgesehen von der Rücksicht auf die übrigen Ideen, die Pläne des Wohlwollens zu richten haben, wenn theils diese Empfänglichkeit selbst, wie sie nun eben vorliegt, eine beständige und geschlossene Größe, theils die Mittel der Befriedigung überall gleichmäßig vorhanden wären. Aber das Wohlwollen ist nicht gebunden an ein fremdes wirkliches Verlangen; es breitet sich seiner Natur nach aus auf das fremde vorausgesetzte Wollen. Wo daher Mittel möglicher Befriedigungen ohne eine entsprechende Empfänglichkeit vorhanden wären, da würde es diese Empfänglichkeit selbst hervorzurufen suchen, damit keine Quelle der Freude und des Wohlseins gleichsam in unfruchtbarem Sande versickere, ohne etwas genährt und erquickt zu haben. Andererseits wenn das Verlangen, die Begierde nach Befriedigung von der Art oder von der Größe wäre, daß die Be-

*) Herbart Allg. prakt. Philos. S. 225. Vgl. S. 220. „Man zähle ohne Weiteres das vielseitige Verlangen aller der Verlangenden in Eine Summe; das Wohlwollen will ihnen Allen wohl; darum umfaßt es die Summe als eine ganze, ohne sich um die größeren oder kleineren Theile zu bekümmern, aus denen sich dieselbe mag zusammengesetzt haben, und in welche die entsprechende Summe der Befriedigungen wird zerfallen müssen."

friedigung derſelben den Genuß durch nachfolgende Leiden erkaufen müßte, würde das Wohlwollen wo möglich maaßgebend, leitend, eine andere Richtung gebend, einzugreifen ſich veranlaßt finden; und wo die Willen ſelbſt einander zugänglich ſind, der Eine Einfluß gewinnen kann auf das Wollen des Andern, da iſt die Bemühung, Begehrungen, wie ſie mit roher Naturgewalt hervorbrechen, nicht etwa unbedingt zu befriedigen, ſondern zu mäßigen und wo möglich zu veredeln, nicht nur nicht ausgeſchloſſen von den Beſtrebungen des Wohlwollens, ſondern ſo gewiß in dieſelben eingeſchloſſen, als es ſich in ſeinen Aeußerungen nicht blos als gedankenloſe Gutmüthigkeit, ſondern als der Ausdruck einer durch die wohlwollende Geſinnung erwärmten vernünftigen Ueberlegung darſtellen wird. (Vgl. oben S. 199.) Endlich, wo unabweisbare Bedürfniſſe ſich geltend machen, ohne daß die Mittel der Befriedigung gleichmäßig zu Gebote ſtehen, da erhebt ſich gebieteriſch die Aufgabe, dieſe Mittel herbeizuſchaffen, damit nicht die Möglichkeit abgeſchnitten bleibe, dem Mangel und der Noth, in welcher Geſtalt ſie ſich auch zeigen mögen, abzuhelfen.

Wie ſorglos, ja wie leichtſinnig alſo auch das Wohlwollen ſcheinen möchte ſich auf die Gegenwart und auf das, was dieſe dem Verlangen darbietet, zu beſchränken; — wo die Bedürfniſſe, denen es ſich widmet, und die Erzeugung der Mittel der Befriedigung an die Succeſſion in der Zeitreihe gebunden ſind, da wird es ſich bald genug von der Gegenwart an die Zukunft gewieſen finden; und jener Leichtſinn, der (nicht für ſich ſelbſt, ſondern für die Andere) dem Augenblick abgewinnt, was möglich iſt, ohne ſich um den nächſten zu bekümmern, muß Ueberlegungen Platz machen, welche die Plätze des Wohlwollens für die Zukunft ſichern. Dadurch entſteht für das Wohlwollen die Aufgabe, das Vorliegende ſo zu behandeln und umzubilden, daß es die Mittel zukünftiger Befriedigungen im größtmöglichen Maaße darbiete, und auch dieſe Aufgabe iſt durch den Begriff der Verwaltung bezeichnet, welcher die Geſammtheit aller der Maßregeln und Thätigkeiten in ſich ſchließt, durch welche die Möglichkeit der zukünftigen Benutzung des gegenwärtig Vorliegenden vermittelt, geſichert und vermehrt wird. Inſofern nun der Geiſt des Wohlwollens an die Rückſichten der beſten Verwaltung ſich gebunden fühlt, iſt es erlaubt, den Inbegriff der auf die Erreichung und Sicherung des öffentlichen

Wohles gerichteten Maaßregeln geradezu durch die Namen des Verwaltungssystems zu bezeichnen. Indem diese Idee die Gesammtheit aller auf das öffentliche Wohl gerichteten Maaßregeln in sich schließt, hat man sich nur zu hüten, sie zu eng zu fassen. Immer zwar bezeichnet die Verwaltung die Thätigkeit des Wohlwollens in der bestimmten Beziehung dessen, was in der Gegenwart liegt, auf das Zukünftige; aber die Objecte der Verwaltung brauchen durchaus nicht blos äußere Sachen zu sein, deren Genuß und Aneignung den Willen die Befriedigung ihrer Bedürfnisse und Begehrungen verschafft; sondern auch die Kräfte der Personen fallen in den Umfang ihrer Aufgaben. Und zwar die letzteren nicht blos in dem Sinne, daß die Frage entsteht, wie diese Kräfte und Fähigkeiten am zweckmäßigsten zu benutzen sind, sondern noch unmittelbarer in sofern, als die Hemmung der diesen Kräften inwohnenden Regsamkeit, die Beschränkung des Spielraums, in welchem sie sich darstellen möchten, als ein Druck würde empfunden werden, welchen das Wohlwollen dem, den er treffen würde, wird ersparen wollen. So gewiß die Möglichkeit, sich ungehemmt zu regen, zu thun und zu treiben, was man gern treibt, die Gelegenheit des Handelns nach eigenem Sinn zu benutzen und so sich eines selbstgeschaffenen Werkes zu freuen, eine Befriedigung gewährt, die um so größer ist, je lebendiger die innere Kraft und Regsamkeit war, so gewiß wird das Wohlwollen, wo keine anderen ethischen Rücksichten verbietend eingreifen, nicht nur gewähren lassen, sondern auch fördern und unterstützen, wo es kann; damit, wo irgend eine Kraft ist, die sich auf eigene Weise regen und darstellen will, sie unterkommen, hervortrete und sich ihrer lebendigen Wirkung freue*). Wenn hiermit dem Begriffe der Verwaltung ein weiterer Umfang beigelegt wird, als der gewöhnliche Sprachgebrauch gestattet, so mag zur Entschuldigung dienen, daß die Sprache nun einmal kein Wort hat, welches Alles das besser bezeichnete, was in den Umfang einer, in der Gegenwart schon auf

*) In der Idee des Wohlwollens, nicht in der Idee des Rechtes ist der Zauber begründet, den der Begriff der größtmöglichen bürgerlichen Freiheit nicht blos für den Eigennutz der Willkühr hat. Unfreiheit wird empfunden als schmerzlicher Druck; Freiheit ist als Abwesenheit dieses Druckes Wohlsein; und Wohlsein wünscht der Wohlwollende, nicht sich, aber andern, die er durch Fesseln gedrückt sieht.

die Zukunft gerichteten thätigen Fürsorge für das allgemeine Wohl fällt.

Die Sorge für die Schonung, Entwickelung, Bildung und Beförderung der persönlichen Regsamkeit fährt nämlich unter der Voraussetzung, daß die Entwickelung der individuellen Kraft und Anlage in Einklang gebracht werden solle mit dem Ideale persönlicher Regsamkeit und Thätigkeit, noch überdies zu dem Begriffe der Erziehung. Diese verwaltet gleichsam die vorhandene Naturkraft des Zöglings, um sie zu dem Punkte zu entwickeln, wo eine solche Verwaltung nicht mehr nöthig ist; sie sorgt für die Zukunft; aber die wohlwollende Erziehung zwingt weder die Gegenwart des Zöglings der Zukunft zum Opfer, noch kann sie wollen, daß der Erzogene dereinst sich schlechter befinde, als er sich befunden haben würde ohne Erziehung. Wie weit sich nun die Möglichkeit erstreckt, durch absichtliches Einwirken auf einen Wesen, der noch bildungsfähig ist, nicht nur seine Beschaffenheit, sondern auch das Befinden der Person, deren Wesen er ist, im Voraus zu bestimmen, so weit erstreckt sich auch die Möglichkeit der erziehenden Liebe, welche neben der pflegenden mit eingeschlossen ist in den Umfang des Verwaltungssystems.

Wie sehr doch nicht nur ein Bewußtsein über den Umfang aller dieser Aufgaben, sondern auch die wohlwollende Gesinnung, geläutert von jeglichem Egoismus und gesteigert zu einer, jedes Opfers fähigen, sich gegenseitig entgegenkommenden Güte über den Umkreis der Gesellschaft verbreitet gedacht werden möge, so liegt doch in ihr keinerlei Aufschluß darüber, welches denn nun die beste Verwaltung sei. Auch hierüber läßt sich aber, ohne Rücksicht auf bestimmte Verhältnisse nichts entscheiden. Die Verwaltung ist gebunden an die Natur der Bedürfnisse, welche befriedigt sein wollen, und der Mittel, durch welche sie befriedigt werden können. Man denke diese Natur als eine andere, so ändern sich die Maaßregeln der Verwaltung. Immer wird das Wohlwollen die Quellen des öffentlichen Wohles so vollständig wie möglich zu öffnen suchen; aber welches Verfahren zu diesem Resultate auf die sicherste, nachhaltigste, fruchtbarste Weise führen werde, darüber kann die Idee des Verwaltungssystems nichts entscheiden. Eine Verwaltung, die für die Naturbeschaffenheit eines bestimmten Landes, gegenüber den Bedürfnissen, Neigungen, Sitten, Gewohnheiten, Fertigkeiten,

Fehlern und Tugenden seiner Bewohner für einen bestimmten Zeitraum höchst angemessen wäre, könnte unter andern Verhältnissen, zu einer andern Zeit ganz unzweckmäßig werden; und überschreitet man vollends die Naturverhältnisse nicht nur einzelner Theile eines Weltkörpers, sondern dieser Weltkörper selbst, so können die Verschiedenheiten so unermeßlich werden, daß die Regeln der Verwaltung auf dem einen kaum noch ein Analogon für die auf dem andern darbieten. Dennoch schwebt die Idee des Verwaltungssystems über dieser ganzen unendlichen Verschiedenheit der Verhältnisse gleichmäßig; nur die Realisirung der Idee wird von andern und immer wieder andern Bedingungen abhängen. In der That ist hier eine der deutlichsten Stellen, wo sich schon innerhalb der Ideenlehre, bei dem bloßen Hinblick auf die bestimmte Naturbeschaffenheit des Gebietes, auf welchem die Ideen dargestellt werden sollen, das Bedürfniß eines theoretischen Wissens erhebt, nicht als eines Surrogats oder eines Stützpunktes für die ethische Beurtheilung, sondern als eines Mittels zur Erreichung dessen, worauf die Ideen hinweisen. Denn daß Kenntniß nicht nur der Bedürfnisse, sondern auch der Natur und der gegebenen Verhältnisse die allererste Bedingung des Verwaltungssystems sei, versteht sich nach dem Gesagten so sehr von selbst, daß es kaum nöthig ist, darauf aufmerksam zu machen, daß Alles das, was sich aus den engen Grenzen der Oekonomie, Technologie und Cameralistik zu den Untersuchungen der Volks- und Staatswirthschaftslehre entwickelt hat, seine ethische Grundlage in der Idee des Verwaltungssystems findet *).

Während mithin die Ideenlehre, hinstellend das Ziel, und erwartend, daß man sich kümmern werde um das, was zu dessen Erreichung nöthig ist, alle speciellen Untersuchungen dieser Art von

*) Selbst die Bemerkung: daß der ethische Gehalt der besten Verwaltung nicht in dem Wohlsein, welches dadurch erreicht wird, sondern in dem Wohlwollen, das sich in ihr darstellt, liegt, würde überflüssig sein, wenn nicht aus leicht begreiflichen Gründen die Wirthschaftslehren vielmehr das Resultat, als die Gesinnung, die sich in der Thätigkeit für ein solches Resultat darstellen soll, ins Auge gefaßt hätten. Faßt man ihre Aufgabe innerhalb ihrer eigenen Grenzen auf, so kann ihnen das nicht zum Vorwurf gemacht werden; aber es wird von Wichtigkeit in der Beziehung derselben auf die Darstellung des sittlichen Gesammtorganismus.

sich abzulehnen genöthigt ist, entsteht bei dem vergleichenden Rückblicke auf die Rechtsgesellschaft und das Lohnsystem noch die Frage, wie sich das Verwaltungssystem zu diesem verhalte. Fast unwillkührlich entsteht hier die Befürchtung, daß die Wünsche des Wohlwollens vielfach zusammenstoßen werden mit den Schranken des Rechtes und den Forderungen der Billigkeit; und nichts begegnet in der Wirklichkeit öfter, als daß die Maaßregeln der Verwaltung sich namentlich durch Rechtsverhältnisse gehemmt sehen. Jedoch sind Collisionen dieser Art wesentlich dadurch bedingt, daß die Berechtigten von dem Rechte, mit welchem die öffentliche Wohlfahrt unvereinbar ist, nicht loslassen wollen, daß also in ihnen das Wohlwollen nicht lebendig wirksam ist, welches von den Mitgliedern einer Gesellschaft, die durchdrungen wäre vom Geiste des Wohlwollens, vorausgesetzt werden muß. Je weniger der Gemeingeist, das Interesse an dem öffentlichen Wohle in den Gemüthern der Einzelnen vorhanden ist, je entschiedener und hartnäckiger sie an ihrem particularen und individuellen Vortheile festhalten, desto stärker und schroffer werden jene Collisionen ausfallen. Wo dagegen wirklich der Geist des Wohlwollens allgemein verbreitet wäre, d. h. wo die Willen der Idee des Verwaltungssystems vollständig entsprächen, da würde sich auch die Bereitwilligkeit finden, Rechtsverhältnisse, die mit der öffentlichen Wohlfahrt unvereinbar sind, so abzuändern, wie diese es verlangt. Die Idee des Rechtes wenigstens läßt unter Voraussetzung der Einstimmung der Betheiligten der Bildung und Veränderung des Rechtes eine solche Freiheit, daß Rechtsinstitute, die den Zwecken der Verwaltung congruent sind, ihre Sanction eben so gewiß fein würden, wie solche, welche dem öffentlichen Wohle vielfach hinderlich wären. Jedenfalls aber unterliegt für eine Beurtheilung nach sämmtlichen Ideen jeder bestimmte gesellschaftliche Rechtszustand einer Kritik auch von Seiten des Wohlwollens; einer Kritik, die, wo die richtige Gesinnung, bewaffnet durch Kenntniß und Einsicht, allgemein verbreitet wäre, unmittelbar zur freiwilligen Abstellung der nachtheiligen Rechtsverhältnisse führen würde. Ebenso wird andererseits, wo die Aufgabe des Verwaltungssystems, das öffentliche Wohl, in einer Gesellschaft, die zugleich Rechtsgesellschaft ist, wenigstens dem Principe nach anerkannt ist, das Verwaltungssystem sehr wohl seine Maaßregeln durch die Autorität des formellen Rechtes schützen

können; dergestalt, daß die rechtlich festgestellte gesellschaftliche Ordnung gestatte, das, was für das öffentliche Wohl nothwendig ist, gegenüber dem Privatinteresse rechtlich geltend zu machen. Und damit eröffnet sich eine neue Quelle sehr mannigfaltiger Präsumtionen für den Inhalt dessen, was als Recht soll zugestanden und anerkannt werden; der Geist einer vom Wohlwollen beseelten Gesellschaft würde sich nur durch eine Rechtsordnung befriedigt fühlen können, die der Darstellung und Erhaltung des gemeinen Besten, der öffentlichen Wohlfahrt zum wenigsten nicht hemmend entgegenträte.

Nicht so ganz einfach ist das Verhältniß des Verwaltungssystems zu dem Lohnsystem. Zwar pflegt man, wo man die Billigkeit nur als ein unbestimmtes Mittleres zwischen Recht und Wohlwollen auffaßt, an eine Collision des Wohlwollens mit der Billigkeit in der Regel nicht zu denken, weil ja diese, dem Recht gegenüber, selbst der Ausdruck des Wohlwollens sei. Wo aber der Begriff der Billigkeit auf seine genau bestimmte Bedeutung zurückgeführt ist, da scheinen mannigfaltige Collisionen mit dem Wohlwollen deshalb nicht ausbleiben zu können, weil das Wohlwollen in seiner Vertheilung der Güter zunächst sich an das Maaß der Empfänglichkeit hält, während die Billigkeit, alles Uebrige gleich gesetzt, auf Gleichheit der Theilung dringt, da aber, wo Wohlthaten oder Uebelthaten Verdienst und Schuld begründen, die Größe dieser, nicht aber die Empfänglichkeit als Maaßstab des Darbietens und Entziehens betrachten kann. Dazu kommt, daß das Wohlwollen dem Uebelthäter die Strafe seiner That wohl gar gutmüthig erlassen möchte, unbekümmert um das dringende Bedürfniß des Rechtsschutzes und den Ernst der Vergeltung. Aber auch diese Collisionen verschwinden, wenn nun, im Reiche der Ideen verweilend, nicht vergißt, daß das Wohlwollen nicht blos als mittheilende, sondern auch als erziehende Liebe, einer vielseitigen Darstellung fähig ist. Denn was zuerst die Ungleichheit anlangt, um deren willen das Wohlwollen dem Tadel der Billigkeit zu unterliegen scheint, so enthält diese nicht einmal eine Collision, weil, wo keine Empfänglichkeit da wäre für den Genuß der Güter, die die Billigkeit zu gleichen Theilen vertheilen möchte, da das Ausgetheilte kaum noch als Gut, die Entziehung desselben zu Gunsten anderer, die empfänglicher wären, kaum noch als Ue-

bel würde gelten können. In der Vergeltung der Wohlthaten vereinigt sich überdies die Stimme des Wohlwollens mit der der Billigkeit; aber selbst die Vergeltung der Uebelthaten schließt das Wohlwollen nicht schlechthin aus, indem die erziehende Liebe, die sich dem Uebelthäter widmet, ohne der Vergeltung vorzugreifen, doch ihr eine solche Richtung zu geben versuchen wird, daß die Folgen der Strafe den, welchen sie trifft, nicht unfähig machen, Mitglied eines ethischen Gemeinwesens zu sein oder zu werden. Offenbar ist das, was der sogenannten Besserungstheorie (s. oben S. 272 u. 189 ff.), wenn auch in einer den Begriffen des Rechtes und Billigkeit fremdartigen Form zu Grunde liegt, dieser Geist der erziehenden, die Ansprüche der übrigen Ideen nicht ausschließenden, sondern sich ihnen anschließenden Liebe; und ein Strafrecht, welches diesem Geiste jede Möglichkeit sich zu äußern abschneiden wollte, würde dem Vorwurfe der Lieblosigkeit nicht entgehen können; nicht einmal zu gedenken, daß bei der unvermeidlichen großen Unvollkommenheit aller menschlichen Strafgerechtigkeit es der Gesellschaft geziemt, die Ausgleichung möglicher Unbilligkeiten gegen den Sträfling durch die Wohlthat dieser erziehenden Liebe in das Ganze ihrer Institutionen mit aufzunehmen. Ueberhaupt muß man für das Verhältniß des Verwaltungssystems zu dem Rechts- und dem Lohnsystem in Anschlag bringen, daß eine gute Verwaltung Collisionen und Conflicte häufig durch Eröffnung neuer, durch bessere Benutzung der vorhandenen Hülfsmittel, zweckmäßige Leitung der Arbeit u. s. w. wird vermeiden können, ohne daß ein Nachlassen von den Forderungen der übrigen Ideen nothwendig wäre. Eben indem sich das Verwaltungssystem an die Natur der Dinge und die gegebenen gesellschaftlichen Bedürfnisse anschließt, vermeidet es die Conflicte der Willen, die von der Natur dieser Bedürfnisse beherrscht werden, und erzeugt einen Zustand, in welchen sich jeder gern fügt, weil er sich durch ihn gefördert und beglückt fühlt. Wo aber auf untergeordneten Stufen der sittlichen Gesammtentwickelung solche Conflicte wirklich eintreten, da handelt es sich zuerst darum, das Mißfällige zu meiden. Deshalb muß den Ansprüchen des Rechts und der Billigkeit, wo sie unter gegebenen Verhältnissen durchaus unvereinbar wären mit den Wünschen des Wohlwollens, der Vortritt zugestanden, die Verletzung derselben zu Gunsten des Wohlseins abgewiesen wer-

den; zumal diese Weisung gar nicht das Wohlwollen als Gesinnung, sondern nur die Art trifft, in welcher sich zu äußern, wirksam einzugreifen in die bestehende Ordnung ihm unter bestimmten Verhältnissen vergönnt sein wird. Der Schmerz freilich, nicht erreichen zu können, was aufgegeben ist in dem Vorbilde, wird in dem Verkehre mit der wirklichen Welt gerade dem Wohlwollen am wenigsten erspart werden können; aber so wie dieser Schmerz nur möglich ist unter Voraussetzung der Gesinnung, so ist auch nur die Gesinnung die rechte, welche sich in diesem Schmerze erhält.

D. Beseelte Gesellschaft.

So wie die Darlegung der ursprünglichen Ideen, ausgehend von dem eigenen Bewußtsein des Wollenden, sich allmählig über Verhältnisse ausbreitete, die auf der äußeren Berührung Mehrerer in einer gemeinschaftlichen Sinnenwelt beruhen, so mußte die Darlegung der gesellschaftlichen Bedeutung dieser Ideen den umgekehrten Gang nehmen, um sich rückwärts dem Centrum der inneren Freiheit der Gesellschaft allmählig zu nähern. Während die Rechtsgesellschaft die Willen nur in sofern in Beziehung zu einander setzt, als sie, übrigens gleichgültig gegen einander, das, was gelten soll als Regel zur Vermeidung des Streites, zum Gegenstande gemeinschaftlicher Anerkennung und Aufrechthaltung machen, fordert das Lohnsystem eine solche Vereinigung der Vielen untereinander, daß jedem das werde, was er verdient hat. Höher noch erhebt sich das Verwaltungssystem, hinweisend auf eine solche Verbindung, in welcher es nicht erst äußerer Conflicte, nicht erst der Aufforderung durch Wohlthaten und Uebelthaten bedarf, um die Willen dazu zu bringen, daß sie sich um einander kümmern, sondern welche eben dadurch wesentlich bezeichnet ist, daß die Willen sich einander unmittelbar, ohne fremdes Motiv, widmen. Während Recht und Billigkeit nichts Höheres erreichen können, als die Vermeidung eines Mißfallens, ist die wohlwollende Gesinnung unmittelbar Gegenstand einer unbedingten Billigung; und

so wie sie unabhängig von äußeren Verhältnissen der schönste Schmuck der Person ist, so kann auch ein gesellschaftliches Ganze keinen in sich selbst reicheren und unabhängigeren Werth erringen, als welcher in dem Geiste einer sich allseitig entgegenkommenden Liebe liegt. Denn wie unendlich mannigfaltig die Gegenstände, Geschäfte, Bedürfnisse und Zwecke sein mögen, auf welche die Willen gerichtet sind und in welchen sie sich begegnen, das Wohlwollen ist fähig, sie alle zu durchdringen, ja es ist ihm eigen, über die Grenze der Gegenwart hinaus sich erweiternd, selbst das zukünftige Wollen in das Bereich seiner Fürsorge zu ziehen.

Dennoch liegt schon in jedem einzelnen dieser ethischen, durch eine der Ideen bestimmten Systeme, noch mehr aber in der gegenseitigen Beziehung und Verbindung derselben zu einer Gesammtdarstellung aller Ideen eine Voraussetzung verborgen, welche, im Ideale aufgefaßt und näher entwickelt, auf dasjenige Verhältniß der Gesellschaft zu sich selbst führt, welches der inneren Freiheit des Individuums entspricht. Gesetzt nämlich, das gesellschaftliche Wollen sei den Ideen nicht blos (für das Auge eines fremden Beurtheilers) angemessen, durch natürliche Gutartigkeit oder sonst wie gerade zufällig zusammentreffend mit den Ideen, sondern gesetzt, die Vielen wissen von den Ideen und ihr Wollen richte sich bewußtvoll nach dieser Einsicht, dieser Kenntniß des Vorbildes, so wiederholt sich hier für die Gesellschaft als Ganzes eben jenes Verhältniß zwischen Einsicht und Willen, in welchem die innere Freiheit wesentlich besteht; und indem nur unter Voraussetzung dieses Bewußtseins von den Ideen die Gesellschaft in ihrem Gesammtwollen dem Ideale eines ethischen Gemeinwesens vollständig entsprechen kann, so ist die Beurtheilung dieses Verhältnisses zwischen Einsicht und Willen nicht blos eine nähere Bestimmung der Beurtheilung nach den übrigen Ideen, sondern sie bietet einen eigenthümlichen Beitrag zu dem Gesammtwerthe dar, auf welchen das gesellschaftliche Wollen als solches kann Anspruch machen.

Es ist nämlich nicht unbedingt nöthig, der Idee der beseelten Gesellschaft erst von den übrigen Ideen aus sich zu nähern. Man kann unmittelbar irgend eine Denkart, eine Sinnesweise, die ein Urtheil über das Löbliche und Schändliche enthält, als den Inhalt des gesellschaftlichen Bewußtseins, als das gesellschaft-

liche Gewissen annehmen; die Vergleichung des gesellschaftlichen Wollens mit dieser Einsicht führt ohne weiteres zu einer Beurtheilung nach der Idee der inneren Freiheit, sammt allen Modificationen, welchen sie, wie früher gezeigt, unterliegt. Jedenfalls aber würde die Idee der beseelten Gesellschaft, wie unbestimmt man auch anfangs die allgemein beseelende Einsicht lassen möchte, auf die übrigen Ideen zurückführen. Denn wenn die Idee der inneren Freiheit des Individuums sich auf andere Ideen und zwar nur auf Ideen, auf absolute Musterbilder des Willens bezog (s. oben S. 171), so erhellt dies noch leichter da, wo die vorbildende Einsicht selbst das gesellschaftliche Band, die eigentliche Seele der Vereinigung sein soll.

Soll nämlich die geistige Durchdringung einer Mehrheit von Vernunftwesen, obwol sich darstellend in den individuellen Ueberzeugungen aller Einzelnen, etwas mehr sein als ein zufälliges Begegnen der gleichen Sinnesweise, soll die Beurtheilung dessen, was gut oder schlecht sei, wesentlich in allen dieselbe, und die Identität dieser Beurtheilung durch einen Inhalt, der über die Schwankungen individueller Ansichten erhaben ist, gesichert sein, so darf sie sich eben nicht gründen auf das, was blos der Individualität angehört; sondern ihr Inhalt kann nur bestehen in einer solchen Beurtheilung, welche unabhängig von der Willkühr jedem Willen gelte. Nur Ideen vermögen die Gesellschaft in Wahrheit zu beseelen. Aber nicht diese oder jene Idee, einseitig, getrennt von den übrigen, sondern die Gesammtheit aller Ideen erkennend, wissend, was sie thut, ins Werk zu richten, das ist der beseelten Gesellschaft aufgegeben; und nur in soweit wird sich die wirkliche Gesellschaft der Idee der beseelten nähern, als beides, das ethische Wissen und das Thun, ohne Lücke und Disharmonie sich in ihr darstellt.

Hieraus folgt sogleich für den Einzelnen, daß, damit er fähig sei, einzutreten in eine Gesellung, deren Geist durch die Musterbilder alles Wollens bestimmt ist, in ihm die Ideen nicht blos, wie sie dem Einzelnen, sondern wie sie der Gesammtheit des gesellschaftlichen Wollens gelten, lebendig sein müssen. Aber auch das der gesellschaftlichen Bedeutung dieser Idee entsprechende Wollen muß vorhanden sein. Beides gehört zusammen, weil weder das Wissen ohne das Wollen, noch dieses ohne jenes der Idee der

innern Freiheit entspricht: und nur dadurch, daß beides zusammen die Grenzen der bloßen Individualität überschreitet, erhebt sich das Individuum zu der Theilnahme an der Gesellschaft als solcher. Was also der Einzelne nur für sich selbst oder in seinen Beziehungen zu andern Einzelnen ist, ist darum noch nicht nothwendig etwas für die beseelte Gesellschaft, welche eben darauf beruht, daß das Wissen und Wollen der Einzelnen in eine bewußte Beziehung zu den idealen Zwecken der Gesellschaft trete. Darin liegt keineswegs, daß das Individuum, um der beseelten Gesellschaft anzugehören, gar nichts bedeuten könne für sich selbst und gleichsam untergehen müsse in der Gesellschaft, sondern indem die Idee der beseelten Gesellschaft als solche nichts bestimmt über diejenigen sittlichen Beziehungen, welche ihm als Einzelnen gelten, läßt sie der Individualität Platz und Spielraum, nur das Eine sich vorbehaltend, daß, was in der Darstellung dieser Individualität, wenn auch an sich nicht verwerflich, doch ungeeignet wäre, dem Ganzen der Gesellschaft sich anzuschließen, auch nicht als Beitrag zu der Darstellung der beseelten Gesellschaft könne angesehen werden. Wo die wirkliche Gesellschaft und der in ihr verbreitete Geist in einer Annäherung an das Ideal begriffen sind, können in dieser Beziehung große Unterschiede obwalten, je nachdem dieser allgemeine Geist, — der Ausdruck der vorherrschenden Ueberzeugungen und Gesinnungen der durch ihn vereinigten Einzelnen, eine höhere oder niedere Entwickelungsstufe erreicht hat, als welche ein bestimmtes Individuum einnimmt. Während das letztere dort sein individuelles Denken zu dem ethischen Gehalte des schon vorhandenen allgemeinen Geistes zu erheben, sein Wollen mit ihm zu identificiren aufgefordert ist, kann es hier, wo sein eigener ethischer Gedankenkreis an Reinheit, Umfang, durchgebildeter Gliederung den allgemeinen Geist der Gesellschaft übertragt, durch Mittheilung und thätiges Eingreifen selbst als beseelende Macht auftreten. Ueberall wird sich aber die wirkliche Gesellschaft um so weiter von dem Ideale der beseelten entfernen, je weniger die Individuen bereit sind, von ihrer Individualität loszulassen, ihren besondern Zwecken, Tendenzen, Liebhabereien zu entsagen, und in einem für alle gleichmäßig gültigen Gedankenkreise das Medium der Communication und die Richtschnur ihres Wollens anzuerkennen.

Die Bedingungen, an welche die Realisirung dieser, alle übri-

gen ethischen Aufgaben in sich einschließenden Idee gebunden sein mag, können sich, je nach den verschiedenen Verhältnissen, auf das Verschiedenartigste modificiren. Ebendeshalb liegt die Frage darnach außerhalb der Grenzen der Ideenlehre, welche ohne Rücksicht auf die concreten Verhältnisse des menschlichen Lebens das Ideal als solches hinstellt. Daß aber, wo sich der allgemeine Geist, in welchem die beseelte Gesellschaft lebt, bilden, wo er als allgemeiner zum Bewußtsein kommen soll, damit jeder, wissend, was er will, auch zugleich wisse, was die Andern wollen, und inne werde des geistigen Bandes, welches sie alle umschlingt, daß da eine, ohnedies schon in dem Begriffe der Gesellschaft liegende Oeffentlichkeit, sammt den zu ihrer Erreichung zweckmäßigen Mitteln der Mittheilung und Kenntnißnahme, nicht verkümmert werden dürfe, liegt am Tage. Was die Gesellschaft als solche betrifft, darum aber nicht auch schon das, was jegliches Privatverhältniß im Umkreise der Gesellschaft betrifft, — gehört schon an sich der Oeffentlichkeit an; und die vollständige Beseelung der Gesellschaft besteht nicht blos darin, daß ein gleichartiger allgemeiner Geist da sei, sondern auch daß die Glieder der Gesellschaft sich in der Gemeinschaft dieses Geistes fühlen und erkennen. — Eben so, wo auf dem Boden der Gesellschaft sich noch rohe und ungebildete Elemente vorfinden, oder wo nach der Ordnung der Natur in der Reihenfolge der Geschlechter andere Individuen zu der Gesellschaft hinzutreten, da wird die erziehende Liebe durch den Hinblick auf ein ethisches Ganze veredelt und geleitet werden, in welches einzutreten, an welchem bewußtvoll theilzunehmen der Zögling soll befähigt werden. So betrachtet geht die Aufgabe der Erziehung als des Bestrebens, den Zögling zur richtigen Theilnahme an einem sittlichen Gemeinwesen zu befähigen, unmittelbar aus von der inneren Freiheit des Erziehers, der, sein eigenes, mit dem allgemeinen sittlichen Geiste übereinstimmendes Ideal übertragend auf den Zögling, in der Art, wie er diesen Zweck an ihm zu erreichen strebt, sein Wohlwollen gegen ihn auf die reinste Weise bethätigt; so, daß die Erziehung im ethischen Sinne des Worts das Edelste, was die Ideen bezeichnen, in unzertrennlicher Vereinigung darstellt.

Ueberhaupt sind die Aufgaben, welche die Idee der beseelten Gesellschaft in sich schließt, nicht einfach, sondern vielfach; und

dieſe Mannigfaltigkeit wächſt, wenn man die Geſammtheit aller der Kenntniſſe und Einſichten, die als Mittel zur Realiſirung der Ideen gehören, in den Umfang des ethiſchen Wiſſens mithereinzieht. Wenn nun ſchon die Kenntniß und Erforſchung deſſen, was zur Anwendung der Ideen auf einem beſtimmten Gebiete gehört, nicht allen einzelnen Gliedern der Geſellſchaft gleichmäßig anheimfällt, ſondern denen, welche jene die Ideen mit der Wirklichkeit vermittelnde Kenntniß und Erfahrung ſich zu erwerben vorzugsweiſe befähigt oder angewieſen ſind; ſo wird noch viel weniger die beſtimmte Thätigkeit des Einzelnen in der Geſellſchaft auf alle die verſchiedenen Theile der ethiſchen Geſammtaufgabe zugleich gerichtet ſein können. Zwar in dem Kreiſe, den ſeine Thätigkeit durchdringt, wird er ſich frei halten müſſen von Vorwurf und Tadel jeglicher Art, aber der poſitive Beitrag, den er zur Erreichung der geſellſchaftlichen Zwecke geben mag, kann nicht unmittelbar, ſondern immer nur mittelbar auf das Ganze der Geſellſchaft gehen. Deshalb wird der Einzelne nur durch beſondere Leiſtungen für das Rechts-, das Lohn-, das Verwaltungsſyſtem ſammt allem, was ſich oft erſt durch eine lange Reihe von Vermittelungen an ſie anſchließt, „in den allgemeinen Mittelpunkt der geſellſchaftlichen innern Freiheit gelangen.“ Andererſeits wenn die beſondere Richtung, welche auf dieſe Weiſe die Thätigkeit der Einzelnen oder kleinerer Geſellungen nimmt, ſie nicht iſoliren, von dem geſellſchaftlichen Bewußtſein ablöſen ſoll, muß ihnen neben der eigenthümlichen Beſtimmtheit ihres Thuns ein Bewußtſein nicht nur von der Beziehung deſſelben auf die geſellſchaftlichen Zwecke, ſondern auch von dem Thun der Uebrigen und deſſen eigenthümlichem Werthe inwohnen. Ihre Theilnahme und Kenntniß darf nicht untergehen in den Schranken ihrer eigenen Thätigkeit, ſondern nur indem ſie ſich Sinn und Verſtändniß für jede Art eigenthümlicher Vortrefflichkeit offen erhalten, kann eine allgemein verbreitete richtige Bildung neben der Theilung der Arbeit den allen gemeinen Gedankenkreis erhalten, ausbreiten, in ſich ſelbſt bereichern und vertiefen, durch welchen ſich das Reich ſittlich frei wirkender Kräfte erzeugt und zu welchem, als ſeiner immer friſchen Quelle es aus den zerſtreuenden Anforderungen der Außenwelt ſich ſammelnd zurückkehrt. Dieſe Theilnahme an dem Bildungszuſtande der Geſellſchaft, dieſe Empfänglichkeit für das, was

in ihrem Kreiſe Gutes und Löbliches geſchieht, muß eigentlich, wenn die Beſeelung vollſtändig ſein ſoll, bei allen ihren Gliedern gleich geſetzt werden; während in den beſonderen Leiſtungen derſelben immerhin große Unterſchiede des Mehr und Minder, des Umfanges und der Wichtigkeit ſtattfinden können.

Nach dieſen beſtimmten Leiſtungen nun richtet ſich die Bedeutung, welche der Einzelne für die Geſellſchaft als ſolche hat; und dieſe „wird ihre Mitglieder unterſcheiden, in Hinſicht deſſen, was und wie viel ſie ihr ſind.“ Eben indem ſie dieſe Unterſchiede findet und anerkennt, hebt ſie die Einzelnen mehr oder minder hervor aus der Reihe der Uebrigen; und dieſe Auszeichnung, eigentlich nur der Ausdruck des richtigen öffentlichen Urtheils und des Einfluſſes, welchen dieſes Urtheil dem Beurtheilten ebenſo geſtattet, als verſchafft, giebt dem Letzteren in der Geſellſchaft ſeinen Rang, eine beſtimmte, vor den andern mehr oder weniger hervorragende Stelle. Nimmt man hinzu, daß die Beurtheilung der beſeelten Geſellſchaft die Leiſtung für ethiſche Zwecke, denn andere kennt ſie nicht, nicht losreißen kann von der ethiſchen Perſönlichkeit des Leiſtenden, ſo wird ſich der Rang vereinigen mit der Ehre, der Anerkennung eben dieſes Perſönlichen; und ſo wie der Rang, geſtützt auf die verdiente Ehre, und die letztere, ſich darſtellend in der Anerkennung des Ranges, ſchuldiger Tribut iſt, den die Geſellſchaft dem Ausgezeichneten darzubringen hat, ſo iſt das durch die ſittliche Geſinnung beſeelte Streben nach dieſer Ehre und dieſem Range der allgemeinſte Ausdruck für die Energie und den Umfang, mit welcher und für welchen der Einzelne ſich der Geſellſchaft widmet *).

Faßt man endlich das Mannigfaltige, was eingeſchloſſen iſt in die Idee der beſeelten Geſellſchaft, nach ſeinen von dieſer Idee ſelbſt geforderten gegenſeitigen Beziehungen zu einem Ganzen zuſammen, ſo bietet ſich für die Articulation, für die innere Gliederung der Geſellſchaft kaum ein anderer, das Ganze als ſolches bezeichnender Begriff dar, als der eines ethiſchen Organis-

*) Durch die Berückſichtigung der verſchiedenen Werthe, die der Einzelne für die Geſellſchaft erlangen kann, erhält die Frage nach den Anſprüchen auf geſellſchaftliche Gleichheit und ihre ethiſche Berechtigung (ſ. oben S. 256 f., 275, 282) noch eine ſehr weſentliche Ergänzung und Berichtigung. Die Ariſtokratie des ſittlichen Verdienſtes leugnen, heißt einen weſentlichen Grundzug der beſeelten Geſellſchaft verkennen.

mus. Die Leichtigkeit, mit welcher man dieses Wort sehr häufig anwendet, wo man sehr viel sagen möchte, ohne doch eigentlich etwas genau Bestimmtes zu sagen, könnte zwar mit Recht bedenklich machen, auf das ethische Gebiet einen Begriff überzutragen, der ursprünglich zur Unterscheidung einer bestimmten Classe von Naturproducten gebraucht wird, bei denen zur Zeit gerade nichts weniger bekannt und dem strengen Wissen zugänglich ist, als dasjenige, um dessen willen man sie als organische bezeichnet. Wie räthselhaft aber auch der Begriff des Organismus für die rein theoretische Untersuchung sein mag, so macht sich doch gerade in der Bewunderung desselben das Merkmal allgemein geltend, daß seine Bedeutung gebunden ist an den Begriff der inneren Zweckmäßigkeit eines Naturproductes, die in den eigenthümlichen Functionen aller einzelnen Bestandtheile eine solche Beziehung derselben auf das Ganze erkennen läßt, vermöge deren die Einheit des individuellen Gesammtlebens eben nur in der eigenthümlichen Thätigkeit aller Organe sich erhält und fortsetzt. Ist nun dieses Wechselverhältniß der Bestandtheile des Organismus untereinander und dadurch zu einer Totalität, die sich nicht als das Nebeneinander eines Aggregates, sondern nur als das Ineinander eines Systems (im strengsten Sinne) begreifen läßt, das wesentliche Merkmal des Organismus, — ein Wechselverhältniß, welches Kant durch eine nicht unpassende Nominaldefinition dahin bestimmt, daß „ein organisirtes Product der Natur das sei, in welchem Alles Zweck und auch wechselseitig Mittel ist*)"; — so liegt darin allerdings die Befugniß, diesen Begriff auf ein Gebiet überzutragen, welches ebenfalls durch den Begriff mehrerer, von verschiedenen Punkten aus in einander eingreifenden, zu der Totalität eines Systems sich gegenseitig durchdringenden Thätigkeiten charakterisirt ist. Eben darin besteht die Bedeutung der beseelten Gesellschaft, daß sie alle andere Ideen sammt dem durch sie bestimmten Wollen in sich aufnehmend, jeder ihre eigene, durch ihren Begriff bestimmte Bedeutung läßt, alle zusammen aber in einem sich gegenseitig tragenden und unterstützenden Systeme vereinigt, „in welchem jedes Glied nicht bloßes Mittel, sondern zugleich Zweck für sich ist, und indem es zur Möglichkeit und vollendeten Darstellung des Ganzen mit-

*) Kritik d. Urtheilskr. §. 66. (W. Bd. VII, S. 248.)

wirkt, durch die Idee des Ganzen seiner Stelle und Function nach bestimmt sein soll *)." Nur unterscheidet der ethische Organismus dadurch sich von dem Begriff der Naturorganismen, daß er nicht als das Product einer außer ihm vorhandenen, ihn, den bewußtlos wirkenden, hervorbringenden Intelligenz, sondern als das Product der in ihm selbst vorhandenen sittlichen Regsamkeit würde betrachtet werden müssen. Gerade deshalb aber ist es möglich, der Idee eines ethischen Organismus für bestimmte concrete Verhältnisse auch bestimmte Weisungen abzugewinnen, weil man wenigstens die Kräfte, die ihn als sittlichen Organismus beleben und bilden, kennt. Die ethische Organisation der menschlichen Gesellschaft kann, wie sehr auch die Natur im glücklichen Falle dafür vorarbeiten mag, nur als Resultat und Ausdruck bewußtvoll zusammenwirkender sittlicher Thätigkeiten zu Stande kommen; und von sittlicher Organisation könnte so wenig, als für den Menschen von der Aufgabe einen natürlichen Organismus zu machen, die Rede sein, wenn nicht die Ideen als die organisirenden Kräfte auf dem ethischen Gebiete bekannt wären.

Wenn nun schon die Rechtsgesellschaft, das Lohnsystem, das Verwaltungssystem einer sehr verschiedenen äußeren Gestaltung und Verkörperung fähig sind, so wird sich diese Verschiedenheit auch auf die beseelte Gesellschaft erstrecken, für welche eben so wenig, wie für irgend eine der übrigen Ideen überall der gleiche Boden, die gleichen Umgebungen und Verhältnisse sich vorfinden werden. Wenn daher verschiedene Bedingungen der Ausführung dessen, was der sittlich gebildete Geist der Gesellschaft vorschreibt, eine verschiedene Darstellung dieses Geistes in der äußeren Erscheinung zur Folge haben werden, so wird andrerseits unter gleichen oder ähnlichen Bedingungen ein gleiches oder nahe gleiches Resultat sich einstellen. Wo daher mehrere beseelte Gesellschaften neben einander entstehen und sich entwickeln, da ist weder der Blick des Beobachters, noch, insofern sie Kunde von einander haben, ihr eigener Blick auf die eine oder die andere von ihnen, jede einzeln genommen, beschränkt. Sondern so wie die Individuen unter Voraussetzung einer gleichen Gesinnung und eines gleichen Strebens zur Einheit der Gesellschaft verschmelzen, so bieten auch diese Ge-

*) Kant, Kritik d. Urtheilskr. §. 65. Anm. (W. Bd. VII, S. 247.)

ſellſchaften ſich einer Vereinigung in eine größere Einheit dar. Zunächſt zwar auch hier wieder ſo, daß es ſich um Feſtſtellung und Anerkennung beſtimmter Rechtsgrenzen, um die Befriedigung billiger Anſprüche, und um Maaßregeln gemeinſchaftlicher Verwaltung handelt; aber wie in jeder der einzelnen Geſellungen, ſo wird auch für den Complex einer Mehrheit derſelben ſich ein gemeinſchaftlicher ſittlicher Geiſt erzeugen können, der ihre Beziehungen zu einander in dem Grade der Idee der beſeelten Geſellſchaft nähert, als er ſie ſämmtlich in Wahrheit beſeelt. Iſt dieſe gleichmäßige, jede der einzelnen Geſellungen von innen heraus belebende, ſich gegenſeitig entgegenkommende Beſeelung fähig, die Hinderniſſe einer vollkommenen Durchdringung zu überwinden, iſt ſie kräftig genug, die Tendenzen der einzelnen Geſellungen einander dergeſtalt zu aſſimiliren, daß ſie ſich nicht nur in einer Richtung bewegen, ſondern auch ſich gegenſeitig fördern, ſo werden die kleineren Geſellungen ganz von ſelbſt in eine größere verſchmelzen; und ohne Rückſicht auf beſondere Verhältniſſe läßt ſich für dieſen Proceß einer, auch dem äußeren Umfange nach immer weiter gehenden Articulation des ethiſchen Organismus eine beſtimmte endliche Grenze nicht feſtſtellen. Eben ſo aber iſt eine ſolche Vereinigung nur in ſo weit zuläſſig, als ſie durch das Vorhandenſein ihrer Bedingungen geſichert iſt. Denn der Verſuch einer gewaltſamen oder erkünſtelten Vereinigung würde, wo er nicht von vorne herein ſcheiterte, dem Begriffe ſeines eigenen Zweckes widerſprechen. Zwang mag im Stande ſein, das Recht zu ſchützen; er kann auch das nur dann, wenn ſeine Anwendung durch die überwiegende Verbreitung einer das Recht als ſolches achtenden Geſinnung geſichert iſt; aber er erlahmt an den höheren ſittlichen Aufgaben, und wo die eigene freie Ueberzeugung das Band der Vereinigung ſein ſoll, kann er nicht nur nichts ausrichten, ſondern jeder ſcheinbare Erfolg könnte nur auf Koſten deſſen erreicht werden, worauf das Weſen einer ſolchen Vereinigung beruht. Der Hinblick auf die mögliche Erweiterung der beſeelten Geſellſchaft zu einem großen, alle einzelnen Geſellungen in ſich aufnehmenden ethiſchen Organismus entſcheidet alſo nicht über die Naturgrenzen dieſer Verſchmelzung; aber die Erinnerung an dieſe Grenzen kann wenigſtens warnen, den Schein nicht mit der Sache ſelbſt zu verwechſeln. Was die Gemüther wahrhaft binden ſoll, das muß Wurzel gefaßt

haben in ihnen; und das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit läßt sich, wo es fehlt, durch nichts ersetzen.

In welchen Grenzen und für welchen Umfang man nun auch die Idee der beseelten Gesellschaft realisirt denken möge, immer bleibt es dasselbe Vorbild, welchem das Nachbild entsprechen soll. Dieses Vorbild durch Begriffe bezeichnend, kehrt die Ideenlehre, bereichert durch den Hinblick auf ein gesellschaftliches Ganze, welches die Einzelnen als untergeordnete, dennoch aber denselben Ideen in innerer Freiheit sich widmende Glieder umschließt, in ihren Anfang zurück, um, der Einsicht den Willen gegenüberstellend, die Harmonie zu vernehmen, die dem eigen ist, was in seinem eigenen Werthe sicher ruht. Bezeichnet man den, nunmehr nicht blos stillschweigend vorausgesetzten, sondern vollständig entwickelten Inhalt der vorbildenden Einsicht durch den Begriff der Vernunft und des Vernünftigen, so kommt dem vernünftigen Wollen, welches durch die Einsicht nicht nur erleuchtet, sondern auch geleitet ist, die Würde zu, als der Ausdruck für den absoluten Werth, welcher der Angemessenheit des Wollens an die Gesammtheit aller Musterbilder gebührt. Und so ist die Würde der von allen ethischen Ideen gleichmäßig beseelten, in sich selbst vollständig gegliederten, die Gesinnung, auf welcher sie ruht, aus sich selbst immer von Neuem erzeugenden, und, wo der inneren Wohlgestalt nichts fehlte, einer fortschreitenden Erweiterung fähigen Gesellschaft der allgemeine Ausdruck für das, was, wo ein mannigfaltiges Wollen in dem Bewußtsein eines zum Wir erweiterten Ich sich den Ideen gegenüber aufzufassen im Stande ist, als höchstes Ideal zum Ziele der Nacheiferung und zum Maaßstabe der Beurtheilung hingestellt werden kann.

Drittes Buch.

Ueber die regulativen Principien, die Bedingungen und die Grenzen der Darſtellung der ethiſchen Ideen im menſchlichen Leben.

Ausgehend von der allgemeinen Thatsache, daß das menschliche Wollen und Handeln einer unwillkührlichen und unvermeidlichen Beurtheilung unterliegt, sah sich die Untersuchung durch die auch schon in dem gewöhnlichen Sprachgebrauche deutlich ausgeprägten Verschiedenheiten dieser Beurtheilung genöthigt, diejenige Werthgebung, welche die Begriffe des Guten und des Bösen bezeichnen, zu sondern von den übrigen Arten eines nach untergeordneten Gesichtspunkten sich richtenden Vorziehens und Verwerfens; die ethische Beurtheilung trat jeder andern auf das Bestimmteste gegenüber. Dadurch war die Aufgabe bedingt, den Inhalt dieser Beurtheilung zu entwickeln, die bestimmten Willensverhältnisse nachzuweisen, welchen das ethische Lob und der ethische Tadel gilt; und indem die Ideenlehre die Begriffe von dem, was eigentlich gebilligt oder gemißbilligt wird, rein und vollständig zu entwickeln suchte, mußte sie, um dieser ganz im Gebiete einer idealen Gedankenwelt liegenden Aufgabe zu genügen, die wirklichen Verhältnisse des menschlichen Lebens bei Seite legen. Der reine Gedanke des Vortrefflichen kennt diese Verhältnisse gar nicht; gäbe es nirgends ein Wollen, sondern nur Bilder des Wollens sammt der darüber ergehenden Beurtheilung, so würde der Inhalt dieser Beurtheilung seine volle Gültigkeit haben, ohne alle Frage nach einem Wirklichen, welches kraft seiner Aehnlichkeit mit dem Musterbilde einen solchen oder andern Werth sich aneignen könnte.

Die Lehre von den Ideen bezeichnet also ganz eigentlich eine Gedankenwelt, welche in reinen Umrissen das zu betrachten gestatte, was die Wirklichkeit nur unklar, verworren, und in mannigfaltiger Mißgestalt darstellt. Das ganze Bestreben war darauf

gerichtet, die Musterbilder des Wollens zu bestimmen, die Principien einer Beurtheilung zu finden, welche sich in Beziehung auf das wirkliche Wollen immerfort geltend macht, ohne da, wo sie unmittelbar mit der Auffassung des Gegebenen sich aufdringt, über ihren Inhalt sich überall gleichmäßig genaue Rechenschaft zu geben. Der Begriff des Vorbildes bezieht sich aber auf den des Nachbildes, der des Musters auf etwas, was ihm entspreche oder nicht entspreche; und eben deshalb ist die Beziehung der Ideen auf das wirkliche Wollen und Handeln so unwillkührlich die versteckte Begleiterin selbst einer zunächst nur auf sie selbst gerichteten Untersuchung, daß darin allein der Grund der Anstrengung liegt, welche es kostet, den begriffsmäßigen Ausdruck dieser Musterbilder unvermischt mit empirischem Stoffe festzuhalten. Ganz ungerufen regt sich das Bedürfniß, die Bedeutung des Vorbildes wenigstens hypothetisch an dem zu versuchen, dessen Vorbild es ist, und das reine Licht idealer Gedankenbestimmungen an einer mannigfaltigen Körperwelt sich wenn auch nicht immer abspiegeln, doch im vielfarbigen Scheine brechen zu lassen. So verwandelt sich das Denken der Ideen gar leicht in die poetische Ausbildung einer mehr oder minder reichen Erscheinungswelt, an der man ihre Schönheit erkenne; und selbst die Klage, daß der begriffliche Ausdruck der Ideen gegenüber dem Reichthume des Lebens und der Größe der Geschichte fast arm erscheine und dürftig, weil er nicht unmittelbar Kenntniß hat von dem Vielen, was sich in der Wirklichkeit begiebt, verräth jenes dichterische Bedürfniß, der Idee eine Welt von Objecten, die sie im Abbilde erkennen lasse, unterzulegen.

Und in der That, so wenig diesem Bedürfniß nachgegeben werden kann, wo es sich eben um nichts anders, als um die begriffsmäßige Auffassung der Ideen handelt, — eine Auffassung, durch welche sich die wissenschaftliche Nachweisung der Ideen von jener Poesie der Gesinnung unterscheidet, an welcher edle Gemüther über das Wirkliche sich erhebend sich so gern erfreuen und stärken —, so willkommen wird eine Stimmung sein, welche den Ideen gegenüber das wirkliche Wollen nicht aus dem Auge verliert, über dem Vorbild nicht das vergißt, dessen Vorbild es ist. Die Wissenschaft würde diese Beziehung auf das Gegebene, wo sie sich nicht von selbst aufdrängte, ausdrücklich hervorheben, sie würde darauf aufmerksam machen müssen, daß es keinen Sinn hat: zu wollen,

des eignen und des fremden Wollens sammt der Beurtheilung desselben inne zu werden, Entschlüsse und Pläne eines zukünftigen Wollens zu fassen, und doch für die Gesammtheit dieses Wollens sich nicht um die Beurtheilung zu kümmern, die unwillkührlich und unmittelbar darüber ergeht. Der Bedeutung und dem Gewichte, welches die Ideen dadurch für das Gegebene erlangen, entspricht daher keineswegs jener poetische Sinn vollständig, der den Umriß des Begriffs mit Analogien aus der wirklichen Welt ausmalt; nicht darum handelt es sich blos, Bilder des Wirklichen dichtend mit der Idee zu verbinden, sondern das Wirkliche in Wahrheit nach den Ideen zu bilden und zu gestalten. Denn der Mensch lebt, will und handelt nicht in einer gedichteten, sondern in einer wirklichen Welt, und was die Ideen bedeuten, bedeuten sie für ihn nur, in so fern er mit seinem Wollen ein Glied in der Kette dieser Wirklichkeit ist.

Durch diese Beziehung auf das wirkliche Wollen und Handeln wird nun einestheils die Anwendung der Ideen auf die Bedingungen und die Formen des menschlichen Daseins beschränkt; nicht zwar in dem Sinne, als hätten die absoluten Musterbilder nicht Gültigkeit für jede Intelligenz, die sich in die begierdelose Auffassung der Verhältnisse, auf welche sie sich beziehen, zu versetzen vermöchte, sondern deshalb, weil der Stoff, an welchem die Ideen dargestellt werden können, für den Menschen durchaus nur sein eigenes Wollen ist. Andertheils wird aber die Ethik eben erst durch diese Beziehung zur eigentlich praktischen Philosophie, indem nunmehr die Frage entsteht, durch welches Wollen der Mensch in den mannigfaltigen Verhältnissen seines wirklichen Daseins Gegenstand ethischer Billigung oder Mißbilligung, Subject und Träger eines sittlichen Werthes oder Unwerthes werden könne. Mit andern Worten: die Ideen, welche an sich blos der Ausdruck eines Urtheils über hypothetisch angenommene Willensverhältnisse sind, stellen sich in dieser unvermeidlichen Beziehung auf das wirkliche Wollen des Menschen als Principien für die Beurtheilung dieses wirklichen Wollens dar. Denn ein Begriff, ein Gedanke, ein Urtheil wird erst dadurch Princip, daß er nicht blos an sich selbst gültig und gewiß ist, sondern auch Anderem Gültigkeit und Gewißheit verschafft; und so wie dieses Andere, an welchem sich das Princip als solches bewährt, für das theoretische Wissen als

Folgerung aus dem Principe erscheint, so verwandeln sich die Ideen in der Beziehung auf die Mannigfaltigkeit des menschlichen Wollens in Maaßstäbe der Vergleichung und Weisungen für das Handeln; die Gesammtheit der Ideen bildet, wenn man das innerlich Vorgebildete, als solches Gewollte durch den Begriff des Zweckes bezeichnet, ein Reich der Zwecke*), dessen Gehalt keines fremden Stützpunktes bedarf, obwohl der Stoff, den dieser Gehalt zu durchdringen hat, von außen her dargeboten sein muß.

Die ganze Aufgabe der Anwendung der Ideen auf das menschliche Leben würde natürlich in Nichts zerfallen, wenn sich mit Recht behaupten ließe: nicht darum handle es sich, die Gesammtheit dieses empirischen Stoffes den Ideen gegenüber aufzufassen, und zu fragen, welche Gestalt er annehmen müsse, damit er ihnen entspreche; sondern darauf komme es an, das Wirkliche aus den Ideen selbst abzuleiten und hervorgehen zu lassen, die wirkliche Welt gleichsam als Product der idealen zu deduciren. Aber nur ein theoretischer Idealismus, der von dem Begriffe des Sein keine Ahnung hat, kann sich einfallen lassen zu glauben, daß sie, die Ideen, die Musterbilder, entweder real (in der strengen Bedeutung dieses Begriffs) seien, oder sich selbst eben dadurch verwandeln können in eine reale Welt, daß sie in mannigfaltige Erscheinungen übergehen. Die absolute Gültigkeit eines Gedankens ist nicht die Wirklichkeit dessen, was, wenn es wäre, diesem Gedanken entsprechen würde. (Vgl. oben S. 84 figg.). Soll aber vollends jenes Aufheben des Gegebenen in der Idee oder auch dieser in jenem den Sinn haben, daß das Wirkliche, wie es nun gerade vorliegt, doch immer als der adäquate Ausdruck der Idee zu gelten berechtigt sei, so möchte nach allem bisher Entwickelten es sich kaum der Mühe lohnen, darauf etwas zu erwiedern; wem die Wirklichkeit durchaus und überall in einem so schönen Lichte erscheint, den kann man seinen Träumen überlassen, bis ihn etwa die Sehnsucht nach etwas Besserem, als die Wirklichkeit wirklich darstellt, irgend einmal aus dem Traume aufweckt.

*) Daß die praktische Philosophie nicht aus dem Begriff des Zwecks hervorgeht, sondern den allgemeinen Begriff des Zwecks durch das Merkmal sittlicher Zwecke erst determiniren muß, versteht sich nach allem Bisherigen von selbst.

Unbekümmert um alle diese Umwege und Verirrungen, welche an frühere Betrachtungen erinnern (vgl. das 1. Buch, 3. Abschn.), ist sich die Wissenschaft das offene und unumwundene Geständniß schuldig, daß die ganze Aufgabe der Anwendung der Ideen auf das menschliche Leben lediglich darauf beruht, daß außer den Ideen ein rein empirisches Element in den Kreis ihrer Untersuchung eintritt. Sie muß den Menschen nehmen, wie sie ihn findet; sie soll die Ideen einführen in eine Welt, die nicht durch die Ideen erzeugt ist; sie soll hinweisen auf eine Gesetzmäßigkeit des Wollens und Handelns, ohne zu wissen, ob mit ihr die Gesetzmäßigkeit, der dieses Wollen unabhängig von den Ideen unterliegt, zusammentreffen werde oder nicht. Eben darin liegt aber auch schon, daß der Empirismus, welcher sich dabei beruhigt, die Phänomene des Wollens einfach so aufzufassen, wie sie sich der unmittelbaren Erfahrung darbieten, unmöglich der genügende Ausdruck für eine Ueberlegung sein kann, deren Richtung durch die Ideen als den absoluten Zweck des Handelns bezeichnet ist. Das Bewußtsein dessen, was, wenn es geschähe, das Beste sein würde, schließt unmittelbar die Frage nach dem, was, und den Bedingungen, unter welchen es geschehen könne, ein; und somit hängt die Anwendung der Ideen auf das wirkliche Leben von einer theoretischen Kenntniß dieser Wirklichkeit ab, welche, als Werkzeug und Waffe der Gesinnung, die Mittel zur Erreichung der ethischen Zwecke darzubieten im Stande sei. Wie weit nun die Verzweigungen des menschlichen Wollens mit der Natur und den gesellschaftlichen Verhältnissen sich erstrecken, so weit erstreckt sich auch das Bedürfniß jener theoretischen Kenntniß; und viel leichter wird man der Tiefe und dem Umfang dieser Verzweigung gegenüber in Gefahr kommen, die Größe der theoretischen Vorarbeit, die zu dem gehört, was auf den Namen einer Kunstlehre des sittlichen Lebens Anspruch soll machen können, zu eng, als zu weit zu schätzen. —

Ließe sich freilich nachweisen, daß die Naturbeschaffenheit des menschlichen Wollens jedes Motiv und jeden Zweck, die nicht durch die Ideen selbst bezeichnet sind, ausschließe, daß es unmittelbar und ohne mögliche Abweichung überall gleichmäßig durch die Ideen geleitet und beseelt sei, so würde sich die ganze Frage nach der Anwendung der Ideen auf das menschliche Leben unmit-

tsbar von selbst beantworten. Denn selbst die Mannigfaltigkeit der Gegenstände des menschlichen Begehrens würde dann keine Schwierigkeit machen, da der Werth des Wollens nicht an diesen Gegenständen haftet, sondern von der Gesinnung abhängt, welche das Wollen beseelt, diese aber in jenem Falle überall gleichmäßig vorhanden sein würde. Aber wo es für ein Wollen als Naturerscheinung noch andere Motive als die Ideen giebt, wo die Quellen des Begehrens und die Veranlassungen des Handelns nicht nur nicht nothwendig ausgehen von den Ideen, sondern möglicherweise dem Wollen eine ganz andere, vielleicht entgegengesetzte Richtung geben, wo in der Natur der geistigen Entwickelung Verknüpfungen und Verwebungen eben so, wie Gegensätze und mannigfaltige Unterbrechungen des Wollens bedingt sind, wo endlich das Wollen, hervortretend aus dem Innern, in Berührung mit einer Außenwelt kommt, deren eigene Beschaffenheit bald fördernd, bald hemmend auf das Innere des Wollenden zurückwirkt; da wird es für die Bestimmung der verschiedenartigen Beziehungen der Ideen zu dem Gegebenen noch anderer Begriffe und Begriffsentwickelungen bedürfen, als welche die Ideenlehre selbst darbietet.

Soll nun der Versuch gemacht werden, in diesem bei einem allgemeinen Ueberblick allerdings unermeßlichen Gebiete vorläufig begrenzende Linien zu ziehen, und so Unterscheidungen festzustellen, welche für die Lösung der Aufgabe wenigstens allgemeine Haltepunkte darbieten, so dringt sich sogleich auf, daß nicht nur die Verschiedenheit des Stoffes, den das Leben erzeugt, berücksichtigt sein will, sondern auch daß das verschiedene Verhältniß dieses mannigfaltigen Stoffes zu den Ideen nicht überall durch dieselben Begriffe wird bezeichnet werden können. Die Berücksichtigung des menschlichen Daseins, wie es sich ausprägt in dem Wollen und Handeln des Menschen, ist also zusammengehalten mit den Ideen eine Quelle theils materieller, theils formeller Bestimmungen. In dem wirklichen sittlichen oder unsittlichen Leben wird beides mit einander verbunden sein und in einander eingreifen; für die Betrachtung ist es aber nothwendig, beides zu sondern, um darnach zu bestimmen, in welcher Weise beides in einander eingreife. Indem nun beides auch für die Betrachtung nicht gesondert bleiben kann, ist es gleichgültig, ob man die das menschliche Wollen seiner Materie nach bestimmenden Verhältnisse, also

mit einem Worte: den Menſchen in der Mitte der Natur und der Geſellſchaft, oder die formalen Begriffe, welche das verſchiedene Verhältniß ſeines Wollens zu der Geſammtheit der Ideen bezeichnen, zuerſt unterſucht. Weil jedoch zur Beſtimmung der letzteren ſchon die allgemeine Thatſache hinreicht: daß das menſchliche Wollen, wie es nicht vereinzelt, ſondern ſich begegnend in dem perſönlichen Bewußtſein des Wollenden als Ausdruck dieſer Perſönlichkeit ſich darſtellt, noch aus andern Quellen entſpringt und durch andere Motive geleitet wird, als aus den Ideen und durch ſie, und weil überdies die formalen Begriffe für alle übrigen ethiſchen Beſtimmungen unentbehrliche Beziehungspunkte und weſentliche Unterſcheidungsmerkmale darbieten, ſo iſt es zweckmäßig, dieſe zuerſt zu entwickeln, um dann, ſie zuſammenfaſſend mit dem Stoff, welcher innerhalb ihres Umfanges ſeine Stelle, ſeinen ethiſchen Ort finden muß, zu unterſuchen, innerhalb welcher Grenzen ſich die ſittliche Thätigkeit bewege und in wie fern die Wiſſenſchaft im Stande ſei, das Mannigfaltige, was dieſe Grenzen einſchließen oder ausſchließen, vollſtändig zu erſchöpfen.

I. Formale Begriffe.

Jeder der urſprünglichen Ideen lag ein beſtimmtes Willensverhältniß zu Grunde; es genügte, um das Urtheil zu vernehmen, welches ſich an die Auffaſſung dieſes Verhältniſſes knüpft, einen einzelnen Willensact als Glied dieſes beſtimmten Verhältniſſes zu betrachten. Die geſellſchaftlichen Ideen ſetzen zwar eine Vielheit wollender Weſen voraus, ſämmtlich beſeelt von derſelben Idee; aber auch ſie beſchränken dieſes geſellſchaftliche Wollen auf den Inhalt des Begriffs, welcher die Idee bezeichnet. Sobald man jedoch das Gebiet der Ideenlehre verläßt, begegnen dem Betrachtenden nicht blos iſolirte Willensacte, ſondern das mannigfaltige Wollen eines und deſſelben Vernunftweſens zeigt ſich als verſchmolzen in die Einheit der Perſon; und das mannigfaltige Wollen derſelben Perſon iſt den Ideen bald angemeſſen, bald nicht angemeſſen. Es entſtehen alſo die Fragen: wie verhält ſich die Einheit der Perſon zur Geſammtheit der Ideen? und welche Begriffe bezeichnen das verſchiedenartige Verhältniß der Willensacte dieſer Perſon zu den Ideen? Die Beantwortung dieſer beiden Fragen wird unmittelbar auf die Begriffe der Tugend und der Pflicht, und mittelbar auf den des ſittlichen Gutes ſammt ihren Gegentheilen und näheren Modificationen führen. Aber dieſe Modificationen ſelbſt hängen nicht blos davon ab, ob die Perſon im Dienſte der Ideen ſtehe oder nicht, ſondern auch davon, in welchem Maaße und Grade dies der Fall iſt. Darin liegt die Aufforderung, vor der Entwickelung jener drei Begriffe allgemein theils auf die Größenbeſtimmungen, denen das

sittliche oder unsittliche Wollen unterliegt, theils auf die verschiedenartige Bedeutung, welche ein bestimmtes Wollen und Handeln im Zusammenhange des Geschehens überhaupt für den sittlichen Fortschritt erlangen kann, aufmerksam zu machen.

A. Das Vollkommene und Unvollkommene, das Unmittelbare und Mittelbare.

Die beiden zuletzt erwähnten Gesichtspunkte sammt den durch sie bedingten Unterscheidungen haben eine so allgemeine Bedeutung, daß selbst die Ideenlehre, wo sie nur irgend sich erlaubte, auf die Verhältnisse des menschlichen Lebens vorauszublicken, einen stillschweigenden Gebrauch von ihnen zu machen nicht vermeiden konnte. Jetzt kommt es nur darauf an, den Begriffen, welche diese Unterscheidungen bezeichnen, ihre Bedeutung dadurch zu sichern, daß zugleich der Zusammenhang, in welchem sie sich erzeugen, nachgewiesen wird.

1) Für die Größenbestimmungen, welche der Begriff der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit bezeichnet, hat dieses nach dem, was schon früher darüber bemerkt worden ist (S. 175 fg.), keine Schwierigkeit. Denn daß, wo ein wirkliches Wollen und Handeln mit den Ideen verglichen wird, es nicht überall gleichmäßig diesen entsprechen, sondern als ein stärkeres oder schwächeres, vollkommeneres oder unvollkommeneres Nachbild derselben sich darstellen werde, läßt sich bei den Unterschieden in den Graden der Kraft, der Klarheit, der Ausdauer, des Umfangs, denen das menschliche Wollen unterliegt, schon von selbst erwarten. Ein Wille nun, der an sich gebilligt oder gemißbilligt wird, wird sich diese Beurtheilung mehr oder weniger aneignen, je nachdem das Quantum des Wollens, welches er darstellt, größer oder kleiner ist; und zwar dergestalt, daß Lob und Tadel mit der Größe dessen, was jenes oder diesen auf sich zieht, gleichmäßig wächst. Die Größe des Wollens ist der Coefficient des Werthes oder Unwerthes, welcher diesem Wollen zukommt, und diese allgemeine Bestimmung ist überall anwendbar, wo Willensacte eben ihrer Größe nach mit einander verglichen werden.

Es bedarf daher nur für die Verschiedenheit der Gesichtspunkte, aus welchen betrachtet sich solche oder andere Unterschiede der sittlichen Größenbestimmungen geltend machen, einer genaueren Sonderung; denn von ihr hängt die nähere Bestimmung der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des sittlichen Lebens ab. Geht man nun dabei davon aus, daß das Gesammtwollen der Person sich darstellt in einer Vielheit einzelner, in der Identität des persönlichen Bewußtseins sich begegnender Willensacte, so können erstlich Größenunterschiede stattfinden in diesen einzelnen Willensacten selbst. Zwischen den leisen Regungen eines unbestimmten Begehrens, welches eben noch an der Grenze eines phantasirenden Gedankenspieles steht, und der unbeugsamen Festigkeit eines klaren, entschlossenen Willens, liegen unendlich viel Grade der Stärke und Intensität der einzelnen Begehrungen, und diese Intensität wird nicht nur an der Größe der gegenüberstehenden Hindernisse, sondern auch an der Zeit gemessen, während welcher ein bestimmtes Begehren und Wollen aushält. Intensität und Dauer der einzelnen Begehrungen als solcher ist also der erste Gesichtspunkt für eine Vergleichung derselben nach bloßen Größenbegriffen. — Aber die Begehrungen brauchen nicht blos als einzelne, sie können zweitens auch als Summen, ihrer Zahl nach mit einander verglichen werden. Die Mannigfaltigkeit, die Vielseitigkeit, der Reichthum des Wollens und Strebens kann bald größer, bald kleiner sein. Diesem inneren Reichthum der blos zusammengezählten vielen Bestrebungen steht, wo irgend nach der Bedeutung des Mehr oder Minder im ethischen Sinne gefragt wird, die durch alle Ideen gleichmäßig bestimmte ethische Gesammtaufgabe gegenüber; es fragt sich also auch noch drittens, in welchem Grade diese Mannigfaltigkeit des Wollens, deren Bestandtheile naturgemäß irgendwie auf einander einwirken, sich gegenseitig zu einem sittlichen Totaleffecte vereinigen und so als sittliche Gesammtkraft, als System des sittlichen Wollens mehr oder weniger wirken. Faßt man alle drei Gesichtspunkte zusammen, so erhellt: daß der größtmögliche Reichthum eines vielseitigen, in jedem seiner Thätigkeitsacte zur größtmöglichen Festigkeit ausgebildeten Wollens in der möglichst harmonischen Beziehung auf die Gesammtdarstellung aller Ideen der allgemeine Ausdruck für die von bloßen Größenbegriffen geleitete

Beurtheilung dessen ist, was seiner Qualität nach den ethischen Beifall in Anspruch nimmt.

In diesem rein formalen Ideale der Vollkommenheit erkennt man nun sehr leicht alle die Begriffe, welche der Erscheinung des sittlichen Wollens einen der Größe nach bestimmten Charakter ertheilen. Denn weder die sittliche Tapferkeit (ἀνδρεία), gleichviel ob sie als Stärke oder als Beharrlichkeit aufgefaßt wird, noch der sittliche Fleiß, der das ganze Gebiet der sittlichen Aufgabe nach allen verschiedenen Richtungen zu erschöpfen sucht, noch die Besonnenheit, welche über dem Einzelnen nicht das Ganze aus dem Auge verliert und Sorge trägt für die gleichschwebende Haltung, den Zusammenhang und die Stetigkeit des sittlichen Lebens, wird da fehlen dürfen, wo von einer vollkommenen Darstellung der Ideen soll die Rede sein können. Als minder vollkommen aber wird jedes sittliche Handeln betrachtet werden müssen, wo irgend etwas entweder an der Kraft oder an dem Reichthume oder an der richtigen Verbindung fehlt. So wie daher unter verschiedenen Verhältnissen das Wollen, dem eine Richtung auf die Vollkommenheit darf beigelegt werden, in verschiedenen Formen erscheinen kann, so wird auch die Unvollkommenheit des sittlichen Lebens nicht nur verschiedenen Abstufungen, sondern auch verschiedenen Arten von Mangelhaftigkeit unterliegen. Zwar daß der stetige Zusammenhang, die gegenseitige Unterstützung eines von allen Ideen gleichmäßig getragenen, richtig in einander eingreifenden Wollens da nicht erwartet werden kann, wo weder das einzelne Wollen einen sonderlichen Grad von Energie, noch die Menge desselben eine bemerkenswerthe Vielseitigkeit hat, versteht sich von selbst; aber schon ein verhältnißmäßig armes, aber festes und in sich zusammenstimmendes Wollen wird, falls es nur überhaupt einen sittlichen Gehalt hat, minder unvollkommen sein, als wenn sich mit der Einseitigkeit desselben auch noch die Schwäche und die Zerstreutheit verbindet. Ebenso bietet die bloße Vielseitigkeit ohne die Kraft und die gehörige Concentration, oder die beiden ersteren ohne die letztere immer nur einen unvollkommenen Anblick dar: und auf welche Weise man sonst in der Erfüllung einer der Größenbestimmungen, deren gleichmäßige Berücksichtigung der Begriff der Vollkommen-

heit verlangt, einen Mangel denken möge *). Mängel dieser Art bezeichnet die Sprache innerhalb des ethischen Gebietes durch die Begriffe der sittlichen Schwäche, Feigheit, Trägheit, Faulheit, Beschränktheit, Zerstreuung, Unbesonnenheit u. s. w.; Begriffe, welche deshalb theilweise in einander verfließen, weil die Unvollkommenheit des sittlichen Lebens selbst gerade in Beziehung auf die verschiedenen Modificationen des Mehr und Weniger sich in schwankenden, nicht durch bestimmte Grenzen scharf bezeichneten Formen bewegt. —

Erweitert man die Frage nach den Größenverhältnissen des Wollens auf das gesellschaftliche Wollen, so wird auch dieses je nach der Energie und der Vielseitigkeit, der Continuität und der zusammenstimmenden, sich gegenseitig fördernden Systematik der gesellschaftlichen Bestrebungen einen sehr verschiedenen Werth erlangen können, und was von der sittlichen Vollkommenheit des Einzelnen gilt, gilt auch von dem vereinigten Wollen dieser Einzelnen, insofern sie eben durch diese Vereinigung ihrer Bestrebungen eine moralische Persönlichkeit darstellen. Aber die Beurtheilung des gesellschaftlichen Wollens wird dadurch verwickelter, daß die Gesellschaft eben nur aus den Individuen besteht, ihr Wollen das der Individuen zur Voraussetzung hat; und es gleichwohl sehr leicht geschehen kann, daß die Stärke und der Reichthum des Wollens, welches den Einzelnen als solchen zukommt, nicht unmittelbar für die Stärke und den Reichthum des gesellschaftlichen Wollens ge-

*) Um die Mannigfaltigkeit dieser möglichen Mängel zu übersehen, kann man die Stärke der einzelnen Bestrebungen, den Reichthum und die Durchdringung derselben mit a, b, c bezeichnen, und nun überlegen, welche Bedeutung a ohne b und c, a und b ohne c, b ohne a und c, b und c ohne a, c ohne a und b, c und a ohne b haben. Hiermit sind wenigstens die Classen der möglichen Mängel der Vollkommenheit bezeichnet, deren jede je nach der Beschaffenheit jedes einzelnen Elementes wieder eine unbestimmbare Zahl von Graden zuläßt. Setzt man a, b, c = 0, so steht man an der Grenze der Beurtheilung nach bloßen Größenbegriffen; zugleich aber auch an der Grenze aller ethischen Beurtheilung überhaupt, weil ein Wollen, für welches a, b, c = 0 wäre, gar kein Wollen mehr sein würde. Zugleich erhellt hieraus, daß das eigentlich Böse nicht blos als Negation, als Unvollkommenheit betrachtet werden kann; seine Größe hat an sich eine eben so positive Bedeutung wie die des Guten, und läßt ebenfalls eine Scala des Mehr und Minder zu.

halten werden kann. Das gesellschaftliche Wollen ist vorzugsweise charakterisirt durch das Zusammenwirken, die harmonische Verknüpfung des Willens der verbundenen Einzelnen zu einer Gesammtwirkung; und deshalb kommt in der wirklichen Gesellschaft sehr viel darauf an, in welchem Grade der Zweck nicht nur, sondern auch die Form der Gesellschaft den Einzelnen gestatte, selbstthätig mitzuwirken zu dem Gesammteffect, der in dem Begriffe des Zweckes vorgezeichnet ist.

In jedem Falle aber, gleichviel ob dem individuellen oder dem gesellschaftlichen Wollen ein Grad von Vollkommenheit beigelegt wird, liegt es, wie auch schon früher (S. 176) ist angedeutet worden, in der Natur einer Vergleichung nach bloßen Größenbegriffen, daß die bloße Größe keinen absolut festen Haltepunkt darbietet, sondern daß das Größere und das Kleinere nur relativ gegen einander groß und klein ist. Der Vergleichung der Größe als solcher ist keine endliche Grenze gesetzt; was groß ist, verglichen mit einem Kleineren, erscheint als klein, verglichen mit einem noch Größeren; ja schon der bloße Begriff eines Größeren genügt, um in der Vergleichung mit ihm das Große in ein Kleines zu verwandeln. Deshalb scheint die Vollkommenheit in einer unendlichen Entfernung zu liegen; und darauf gründet sich die Weisung, in dem Streben nach Vollkommenheit, in der Selbstvervollkommnung, nicht auf irgend einem Punkte, der noch innerhalb endlicher Grenzen läge, stehen zu bleiben; eine Weisung, die eben, weil die Rücksicht auf die Größe die Beurtheilung nach allen Ideen gleichmäßig begleitet, wohl auch geradezu als der genügende Ausdruck für das ethische Ideal, als sogenanntes oberstes Princip der Ethik ist hingestellt worden. Dennoch hat der Begriff eines unendlichen Fortschritts, abgesehen davon, daß das bloße Fortschreiten, ohne Bestimmung des Zieles, welches erreicht werden soll, ein ganz leerer Begriff ist und zu nichts weniger, als zu einem die ganze Ethik beherrschenden Principe taugt, insofern keine strenge Bedeutung, als die Angemessenheit des Wollens an die Ideen vermöge der Bestimmtheit der letzteren nicht in einer, ihrem Begriffe nach immer unbestimmbaren, Unendlichkeit liegen kann. (S. oben S. 182). Sondern jene Forderung kann nur die Bedeutung haben, daß für das menschliche Wollen, welches in seiner Entwickelung an die Zeitreihe gebunden

ist, die es durch eine von mannigfaltigen äußeren Verhältnissen mit bedingte sittliche Thätigkeit ausfüllen soll, sich diese sittliche Thätigkeit als eine Reihe gestaltet, von welcher, gleichviel ob man sie in ihren einzelnen Gliedern oder als Ganzes auffaßt, wird gesagt werden müssen, daß sie dem Ideale niemals vollständig entspricht und daß somit durch das Bewußtsein der eigenen Mangelhaftigkeit in dem innerlich Freien immer der Begriff einer höheren Stufe wird lebendig bleiben, mit welcher verglichen das, was erreicht wurde, nur als unvollkommenes Fragment erscheint. Wo aber ein fremdes Urtheil verschiedene Strebungen auffaßt und vergleicht, da kann es von Wichtigkeit werden, sie nicht blos an einem fremden, sondern an ihrem eigenen Maaße zu messen, damit über dem Hinblick auf den übrigens unbestimmten Begriff eines immer noch Größeren nicht das übersehen werde, was in seiner Art vollkommen genannt zu werden verdient. „Vollkommen nach seinem eigenen Maaße ist der Mensch, dessen einzelne Strebungen einander gleich kommen, überdies zusammengenommen die Sphäre der Begriffe ausfüllen, auf die sie hinweisen (den Erwartungen genügen, die sie erregen); endlich, zusammenwirkend den größten Effect hervorbringen, der durch sie möglich ist*)." Wo also sich feste Naturgrenzen zeigen, in welche die Kraft und der Reichthum der Bestrebungen eingeschlossen ist, oder wo nur das Verhältniß dieser Bestrebungen zu der Lösung einer bestimmten Aufgabe in Frage kommt, da kann mit Recht von Vollkommenheit in dieser bestimmten Art gesprochen werden, obgleich die ganze Sphäre dieses Wollens von anderen Gesichtspunkten aus als klein und der sie ausfüllende Wille als unvollkommen erscheinen mag. Da der Complex des menschlichen Lebens als ethisches Ganze ohnedies voll ist von Disharmonien und Lücken, so wäre es trostlos, wenn nicht wenigstens theilweis gesagt werden könnte, daß bestimmte sittliche Aufgaben innerhalb der gegebenen Schranken und unter bestimmten Verhältnissen vollständig gelöst werden können und wirklich gelöst werden. Diese Schranken aber in der Beurtheilung eines fremden Wollens berücksichtigen, heißt nicht, das Ideal aufopfern, sondern nur die Beziehung dieses bestimmten Falles auf das Ideal in Anschlag bringen; eben darin besteht die gerechte Beurtheilung

*) Herbart Allg. prakt. Philos. S. 92.

anderer, welche ihrem Vorbilde zu genügen redlich bemüht ſind, während für den Urtheilenden, der ein höheres Vorbild kennt, die gleiche Milde in der Selbſtbeurtheilung Trägheit und Mangel an ſittlichem Ernſt verrathen würde. Aber auch für ſich ſelbſt kann der ſittlich Strebende, obgleich immer ausgeſetzt der von den Ideen ausgehenden Beurtheilung, nichts Höheres wirklich erreichen, als gleichzukommen dem Maaße der Vortrefflichkeit, welches er innerlich auszubilden befähigt iſt. —

2) So wie nun die vergleichende Schätzung nach bloßen Größenbegriffen, eben deshalb, weil ſie für das ganze Gebiet menſchlichen Wollens und Handelns gilt, allgemein darauf führt: daß der abſolute Werth des ſittlichen Wollens ſich im menſchlichen Leben immer nur in einem relativen Maaße darſtellen werde, ſo liegt in der Natur des menſchlichen Wollens ganz allgemein noch eine andere Quelle relativer Beſtimmungen, deren Berückſichtigung für die ethiſche Geſtaltung des Lebens von durchgreifender Wichtigkeit iſt. Vorausgeſetzt nämlich, was zu leugnen auch ohne ſtrenge theoretiſche Nachweiſung Niemand ernſthaft geſonnen ſein wird: daß es eine natürliche Geſetzmäßigkeit des geiſtigen Lebens giebt, und daß mithin das Wollen, wie es ſich als Naturphänomen entwickelt und darſtellt, an dieſe Geſetzmäßigkeit gebunden iſt; vorausgeſetzt ferner: daß das Begehren und Wollen als Aeußerung des geiſtigen Lebens nicht nur mit dem leiblichen Daſein und den körperlichen Zuſtänden des Individuums, ſondern auch mit dem, was die umgebende Natur darbietet und verſagt, ſowie mit den geſellſchaftlichen Verhältniſſen in dem mannigfaltigſten Zuſammenhange ſtehe, und daß folglich ein ſolches oder anderes Wollen und Handeln Wirkungen ſowohl auf die umgebende Natur und dadurch auf das Wollen anderer, als auch rückwärts auf den Wollenden ſelbſt hervorbringen werde, welche ſich in der Entſtehung eines neuen, ſo oder anders beſtimmten Wollens erkennen laſſen; — alſo dieſen natürlichen Zuſammenhang, dieſe gegenſeitige, natürlich geſetzmäßige Abhängigkeit der verſchiedenartigen Beſtrebungen vorausgeſetzt, erhellt, daß ein beſtimmtes Wollen und Handeln nicht blos unmittelbar, je nachdem es ſelbſt den Ideen entſpricht oder zuwiderläuft, ſondern auch mittelbar, in wiefern es eine Bedeutung für ein anderes ſich damit verknüpfendes Wollen hat, einer von der Rückſicht auf die ethiſchen Ideen geleiteten Beurthei-

lung unterliegen wird. Die ethische Bedeutung, welche dadurch ein bestimmtes Wollen und Handeln, das vielleicht an sich unmittelbar, keiner Beurtheilung nach irgend einer der Ideen unterliegt, dennoch für den Zusammenhang des sittlichen Lebens gewinnen kann, ist einer höchst verschiedenen Abstufung fähig. Sie kann in einzelnen Fällen so groß sein, daß sie fast an die Stelle einer unmittelbaren Beurtheilung nach den Ideen tritt; sie mag in andern Fällen sich nur erst durch eine längere Reihe von Zwischengliedern in ihren sittlichen Folgen bemerklich machen; immer aber wird das Meiste von dem, was sich auf die Realisirung der Ideen bezieht, so wesentlich von der Rücksicht auf diese mittelbare Bedeutung mitbestimmt sein, daß sich fast geradezu sagen läßt: die Aufgabe, die Ideen auf das menschliche Leben anzuwenden, besteht eben in der Nachweisung der Vermittelungen, von welchen die Darstellung der Ideen abhängig ist. Denn was auch von der Zusammengehörigkeit des menschlichen Wollens und Handelns mit der Natur und der Gesellschaft, und von der Bedingtheit desselben durch allgemeine und besondere Naturverhältnisse gesagt werden kann, das fällt, insofern es eine ethische Bedeutung in Anspruch nimmt, Alles unter den Begriff einer Vermittelung des Wollens mit der Natur, der Gesellschaft und ihrer Geschichte, vermöge deren die diese Gebiete naturgemäß bezeichnenden und beherrschenden Verhältnisse Momente und Vehikel des sittlichen Fortschrittes oder Rückschrittes sind.

Eben diese Frage nun: in wiefern die gegebenen Verhältnisse der Natur und der Gesellschaft als Förderungsmittel oder Hindernisse zur Darstellung der ethischen Ideen dienen können, und wie sie benutzt werden müssen, damit innerhalb ihrer Grenzen die ethische Aufgabe gelöst werde? führt ihrer Natur nach zu dem Begriff einer Kunstlehre des sittlichen Lebens. Alle Kunst beschäftigt sich mit der Darstellung eines innerlich Vorgebildeten; deshalb ist sie gebunden an einen Stoff, den sie kennen muß, um zu wissen, wie er müsse behandelt werden, um Träger der künstlerischen Idee zu werden. Verschiedene Künste bedürfen eines verschiedenartigen Stoffes; auch von gleichartigen Stoffen taugt nicht jede Gattung gleichmäßig zu jeglichem Kunstwerk. Dabei befindet sich die technische, die schöne Kunst in dem Vortheile, untauglichen Stoff unbearbeitet liegen zu lassen; sie kann wählen,

an welchem Stoffe sie ihr Werk versuchen wolle, an welchem nicht. Die Ethik hat diesen Vortheil nicht; ihr Stoff ist das Wollen des Menschen, wie es sich auf tausend Veranlassungen immer wieder von Neuem erzeugt, und sie hat keine Wahl, diesen Stoff zu beachten oder nicht zu beachten.

Um so nachdrücklicher erhebt sich das Bedürfniß, zu wissen, was denn dem Wollen eine solche oder andere Richtung gebe, und die Quellen des Guten und des Bösen, des Vortrefflichen, des Gemeinen und des Verwerflichen zu kennen. Durch diese Beziehung eines größeren, oder kleineren, mehr oder weniger verwickelten Gewebes von Vermittelungen auf den durch die Idee bestimmten Gesammtzweck erhält auch der Begriff des Nützlichen seine in diesem Zusammenhange wichtige, nicht gefahrdrohende Bedeutung. Zwar daß das blos Nützliche, das, was nur als einem Zwecke dient, nicht die Stelle des Guten einnehmen könne, dazu war nur die Unterscheidung zwischen dem, was einen absoluten, und dem, was einen relativen Werth hat, nöthig (S. 18); aber wo der Zweck selbst schon feststeht, da pflanzt sich der Werth des Zweckes fort auf das Mittel, welches zu diesem Zwecke nützt; einbedungen nämlich, wie sich von selbst versteht, daß das Mittel eben auch nur Mittel d. h. an sich selbst betrachtet gleichgültig sei und nicht einer von dieser Beziehung auf den Zweck unabhängigen Beurtheilung unterliege. Denn der schändliche Grundsatz: der Zweck heiligt das Mittel, vorzüglich wo man in der Anwendung desselben sogar genehm wäre, den ethischen Werth des Zweckes nicht auf eine sonderlich genaue Wagschale zu legen, leidet eben an der hier von Grund aus verderblichen Unbestimmtheit, daß darnach nicht gefragt wird, ob eine Handlung, die als Mittel zum Zwecke gewollt wird, nicht schon unmittelbar unter eine der Ideen falle. Niemals nämlich kann der Tadel, der ein Wollen trifft, dadurch ausgelöscht werden, daß das Schlechte doch endlich zum Guten führe; das Schlechte bleibt, was es ist, möge der Erfolg desselben sein, was er wolle; und das Schlechte als sichtlich wollen um des Guten willen ist eine Verkehrtheit, die sich selbst widerspricht, indem sie den sittlichen Anforderungen dadurch zu genügen sucht, daß sie denselben zuwidergehandelt. Die dialektische Feinheit, die solche Verkehrtheit zu bemänteln sucht, muß sich daher wohl den Verdacht gefallen lassen, daß es ihr nicht sowohl

um das Gute, als um den Schein desſelben d. h. im Grunde um das Schlechte zu thun iſt. Innerhalb der durch die Ideen ſelbſt bezeichneten Grenzen aber darf allerdings geſagt werden, daß ſehr Vieles, was an ſich keine ethiſche Bedeutung hat, dennoch eine ſolche bekommt, weil es eben Mittel für die Realiſirung der ethiſchen Zwecke iſt; und eine Handlungsweiſe, die den Adel und die Würde der Geſinnung mit der Klugheit verbindet, die die Welt kennt, um durch die zugleich an ſich tadelloſen und zweckmäßigſten, wirkſamſten, kräftigſten, nachhaltigſten Mittel das Gute zu fördern, dem Schlechten vorzubauen, bekommt eben um dieſer Klugheit willen einen praktiſchen Werth, der bei übrigens gleicher Geſinnung mit dem Grade der Umſicht, der Vorſicht, der Beſonnenheit wächſt. Zur Erreichung der ſittlichen Geſammtzwecke gehört nicht nur ein guter und reiner Wille, ſondern auch Verſtand; und der Verſtand zeigt ſich eben darin, daß man zu unterſcheiden wiſſe, welche Mittel unter gegebenen Umſtänden zu dem nicht willkührlich gewählten, ſondern durch die Ideen bezeichneten Zwecke führen können. Wem dieſe Forderung zweifelhaft erſcheint, der analyſire ſich beiſpielsweiſe die Aufgabe des Erziehers, des Staatsmanns.

3) Faßt man nun die Maſſe der möglichen Beziehungen zwiſchen den wirklichen Verhältniſſen des menſchlichen Lebens und den Ideen, wie ſie durch die Begriffe des Vollkommenen und Unvollkommenen, des Unmittelbaren und Mittelbaren bezeichnet ſind, in ihrer Geſammtheit auf, ſo läßt ſich darnach die Frage beantworten: in welchem Umfange die Ideen das menſchliche Wollen beherrſchen? oder mit andern Worten: in wie fern die Ethik als praktiſche Philoſophie auf Allgemeinheit Anſpruch machen könne? Zwar wo die Ethik das charakteriſtiſche Unterſcheidungsmerkmal des guten Willens vom böſen in der Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit der Maximen, nach der er handele, und, wie bei Kant, nur in ihr zu finden glaubt, da iſt dieſe Frage ſchon im Voraus entſchieden, und hat als Frage gar keine Bedeutung. Aber abgeſehen von dem, was ſchon früher (S. 62 flgg.) über die Täuſchung bemerkt werden mußte, die die Würde des Gebotes in dem Umfange deſſelben ſucht, liegt in jener „Tauglichkeit der Maxime zu einer allgemeinen Geſetzgebung" die Zweideutigkeit, ob ſie auf alles menſchliche Wollen, oder nur auf

irgend ein bestimmtes Wollen in allen den Fällen gehe, wo es sich zu äußern Veranlassung und Gelegenheit fände. Nur bei der ersteren Auslegung würde das sittliche Gebot die ganze mögliche Mannigfaltigkeit des menschlichen Wollens vollständig unter sich befassen und es könnte gar kein Wollen vorkommen, welches nicht dem Gebote entweder angemessen oder unangemessen, mit andern Worten: es gäbe kein Wollen, welches sittlich gleichgültig wäre.

Vergleicht man nun diese Ansprüche auf Allgemeinheit mit der wahren Beschaffenheit der ethischen Grundurtheile, so erhellt, daß den letzteren die Rücksicht auf den Umfang ihrer Geltung ursprünglich ganz fremdartig ist. Der Wille wird beurtheilt als Glied eines Verhältnisses; und um dieses Verhältniß sammt dem daran sich knüpfenden Beifall und Mißfallen als Musterbegriff aufzufassen, kommt es wesentlich auf den Inhalt, auf das eigenthümliche Was dieses Gedankens an, nicht aber auf das Mannigfaltige, was in den Umfang jenes Begriffs fallen mag. Wer die Idee des Wohlwollens, des Rechtes denkt, für den ist es ganz unwesentlich, herumzuforschen, welche concreten Fälle der Krankheit, des Hungers, der Armuth den Wohlwollenden zur Fürsorge für andere auffordern, oder welche äußere Gegenstände Veranlassungen des Streites werden können. Gleichwohl entbehren die Ideen deshalb nicht eines eben durch ihren Inhalt bestimmten Umfanges; sondern nach bekannten logischen Verhältnissen wird dasselbe absolute Urtheil der Werthbestimmung sich überall gleichmäßig vernehmen lassen, wo ein wirkliches Wollen Glied eines von den Verhältnissen ist, welche die Ideen bezeichnen; und der Umfang der ethischen Beurtheilung, folglich auch der ethischen Aufgaben, Gebote und Verbote u. s. w. reicht zunächst so weit, als die Sphäre der Begriffe, welche diese Beurtheilung bezeichnen. Jede der Ideen hat daher kraft ihres eigenthümlichen Inhalts ihren eigenen Umfang; und wiewohl der ganze Umfang der ethischen Beurtheilung erst durch die Totalität aller Ideen bestimmt wird, so liegt doch darin nichts, was zu dem Gedanken nöthigte, daß sich die ethische Beurtheilung über das gesammte menschliche Wollen erstrecke. Denn ein Wollen, das gar nicht als Glied eines der Verhältnisse aufträte, auf welche die Ideen gehen, würde eben deshalb außerhalb der Sphäre derselben liegen und somit sittlich gleichgültig sein.

Diese Grenzbestimmung ist aber gleichwohl keine absolute, keine solche, die weiter keine Erweiterung zuließe. In dem Bewußtsein des innerlich Freien nämlich, oder, was dasselbe heißt, in der Beurtheilung nach der Gesammtheit aller Ideen tritt nicht blos ein bestimmtes Wollen einer bestimmten Idee, sondern das Wollen überhaupt der Gesammtheit aller Ideen gegenüber, und ein Wollen, welches sich wegen seiner Gleichgültigkeit der ethischen Werthgebung entzieht, erscheint zum mindesten als eine sittlich leere Stelle in dem Leben des Wollenden. Hier nun machen sich die Rücksichten auf das Mehr und Minder geltend; und es erhebt sich der Anspruch, daß nicht nur kein Wollen zuwiderlaufe den Ideen, sondern auch, daß die ethische Gesinnung das an sich gleichgültige Wollen so weit wie möglich durchdringe und ihm eine Gestalt und Richtung gebe, durch welche es als Glied sittlichen Verhältnisse seine Bedeutungslosigkeit verliere. Wo dieses aber nicht möglich wäre, da wird es wenigstens darauf ankommen, sich diesem Gleichgültigen, dem Aeußerlichen nicht zu widmen, ihm nicht zu gestatten, daß es dem Würdigen und Bedeutenden den Platz im Leben verbaue. Dazu kommt aber noch das Wichtigste, daß es ganz unmöglich ist, von irgend einer, ihrem Stoffe nach noch so gleichgültigen Handlung zu behaupten, daß sie schlechthin, d. h. unter allen Umständen sittlich gleichgültig sei. Denn theils können diese Umstände selbst ihr unmittelbar eine sittliche oder unsittliche Bedeutung geben; theils kann sie mittelbar durch ihre Beziehung auf den Zusammenhang des sittlichen Lebens eine Wichtigkeit erlangen, welche im Voraus für nichts anzuschlagen der sittlich Besonnene wird Bedenken tragen müssen. Faßt man daher die Ideen selbst mit den Bedingungen und den Umständen des Lebens, unter welchen das Wollen sich der Angemessenheit an sie nähern kann, zusammen, so läßt sich allerdings sagen: daß es kein Wollen gebe, welches sich der Beurtheilung nach den Ideen schlechthin und in jedem möglichen Falle entziehen könne; sondern der Handelnde wird überall darauf gefaßt sein müssen, daß die absolute Gleichgültigkeit eines bestimmten Wollens sich als ein Schein darstelle, der vor einer tieferen sittlichen Ueberlegung verschwindet. In diesem Sinne machen die Ideen darauf Anspruch, das ganze menschliche Leben zu beherrschen, nur nicht unmittelbar und überall auf die gleiche Weise, sondern durch die Rück-

wirkung eines bestimmten Wollens auf die Lösung der ethischen Aufgabe, und in der Art, wie diese Rückwirkung unter bestimmten Verhältnissen sich verschiedenartig modificirt. Darin liegt zugleich die vorläufige Andeutung, daß die Wissenschaft, obgleich die Ideen der immer gleichbleibende und unveränderliche Maaßstab alles ethischen Werthes sind, doch nicht im Stande sein wird, ein solches System ethischer Formeln zu entwickeln, welches gleichsam im Voraus über alle möglichen Fälle und Verwickelungen entschiede, und, einmal für allemal fertig, als ein Register über das, was zu thun und zu lassen sei, dem Handelnden die eigene sittliche Ueberlegung ersparte. Nicht als ob die Ideen selbst unbestimmt und schwankend wären; sondern das, was sich in der Wirklichkeit der Subsumtion unter sie darbietet, enthält so viel veränderliche, unter den verschiedensten Verhältnissen sich erzeugende und anders gestaltende Elemente, daß die daraus entstehenden Schwierigkeiten sich nicht rein durch allgemeine Begriffe aufheben lassen, weil eben „diese Schwierigkeiten nicht im Reiche der Begriffe, sondern in der Dunkelheit und Vieldeutigkeit der Empirie ihren Sitz haben“ *); ja selbst die Größe derselben läßt sich nicht ermessen, bevor nicht der Stoff des wirklichen Lebens wenigstens den Hauptgesichtspunkten nach einigermaßen bekannt und durchforscht ist.

Indessen auch wo dieses noch nicht geschehen ist, wo gleichsam nur ein unbestimmtes Gesammtbild dieser vielfach zusammengesetzten Masse dem inneren Auge vorschwebt, lassen sich die möglichen Beziehungen des wirklichen Wollens zu den Ideen wenigstens durch Begriffe bezeichnen, welche die Form und das Ziel des sittlichen Lebens unbeschadet der Mannigfaltigkeit seiner Gestaltung auf den bestimmten Ausdruck der wesentlichen Unterschiede zurückführen, innerhalb deren es sich unter allen Umständen wird bewegen müssen. Diese formalen Begriffe, die das gesammte Gebiet des sittlichen Handelns beherrschen, sind bekannt unter dem Namen der Tugend, der Pflicht und des sittlichen Gutes; und ihrer näheren Bestimmung ist die folgende Entwickelung gewidmet. Denn daß es blos formale Begriffe sind, bedarf kaum eines Beweises, wenn man sich auch nur erinnert, daß jeder derselben ein gewisses Verhältniß des wirklichen Wollens zu den Ideen über-

*) Herbart Allg. prakt. Philos. S. 79.

haupt bezeichnet, ohne an sich über die Objecte, auf die es als wirkliches Wollen gerichtet ist, zu entscheiden. Eben darin liegt aber auch der Grund, daß diese Begriffe gleichsam auf der Grenze des Ueberganges von den Ideen zu dem wirklichen Leben sich erzeugen*); die Art, wie sie entstehen, ist zugleich die Entwickelung der eigenthümlichen Bedeutung, welche jeder derselben in Anspruch nimmt.

B. Tugend. Pflicht. Sittliches Gut.

1) Tugend an sich und in der Zusammenreihe des Handelns und Leidens. Sittlichkeit.

Das Verhältniß des wirklichen Wollens zu den Ideen ist, allgemein und noch ohne Rücksicht auf specielle Bestimmungen betrachtet, entweder das der Angemessenheit oder der Unangemessenheit an die Ideen. Der zweite Fall soll hier noch nicht berücksichtigt werden. Der erste aber fordert, um seine Bedeutung zu erschöpfen, sogleich zu der Erinnerung auf, daß jedes wirkliche Wollen auf die Person als den Träger, das Subject dieses Wollens, hinweist. Das gesammte Wollen der Person steht gegenüber der Gesammtheit der Ideen, und die Angemessenheit dieses gesammten Wollens an die Gesammtheit der Ideen ist die Tugend. Der Begriff der Tugend entsteht also, indem man, die mannigfaltigen Regungen des Willens in der Identität des persönlichen Bewußtseins unter einander und als Gegenstand der Beurtheilung mit den Ideen zusammenfassend, die Einheit der Person zur Gesammtheit der Ideen hinzu, jede Unangemessenheit ihres Wollens an die Ideen hinwegdenkt; Tugend ist diejenige Eigenheit der Person, vermöge deren sie sämmtlichen Ideen gemäß in allen ihren Bestrebungen der gleichbleibende Gegenstand des reinen sittlichen Beifalls sein würde.

*) Ueber die entgegengesetzte Behauptung, daß diese Begriffe unmittelbar aus der oder den sittlichen Ideen allein abgeleitet werden müssen, genügt es, auf das zurückzuweisen, was oben (S. 106 figg.) über Schleiermacher's Forderungen an die Construction der Sittenlehre ist bemerkt worden.

Es liegt unmittelbar in dieser Definition, daß der Tugendbegriff die Ideenlehre überschreitet, indem seine ganze Bedeutung in der Beziehung der Persönlichkeit auf die Ideen wurzelt. Aber er ist auch der erste Begriff, der sich darbietet, wenn man von dem bloßen Begriffe des Vortrefflichen zu der Frage nach dem Subject fortschreitet, dessen Vortrefflichkeit sich in einem wirklichen Wollen kund gebe, d. h. wie schon früher (S. 32 flgg.) entwickelt wurde: der Begriff der Persönlichkeit ist zwar nicht die Quelle der Ideen, aber die Ideen gelten der Person, und nur der Person, weil diese als solche dadurch im eigentlichen Sinne charakterisirt ist, wie sie in der Gesammtheit ihres Wollens sich selbst findet und beurtheilt. Die Beantwortung der psychologischen Frage: ob und unter welchen Bedingungen die Tugend als Beschaffenheit der Person möglich sei, ist für die Feststellung des Tugendbegriffs nicht nöthig; es genügt zunächst und ist sogar nothwendig, die Tugend rein als Ideal zu denken.

Ist nun die Tugend Darstellung des ethischen Wollens an der Person und durch sie, persönliches Wollen, insofern dieses den Ideen vollständig adäquat ist, so weist sie wesentlich zurück auf die Idee der inneren Freiheit, insofern diese nicht etwa blos in einem einzelnen, der eigenen Einsicht angemessenen Wollen, sondern in der Angemessenheit alles Wollens an die gesammte, durch alle Ideen bestimmte Einsicht sich als beharrliche Eigenschaft der Person darstellen würde; sie ist selbst die innere Freiheit, als beharrliche Eigenschaft der Person in ihrer idealen Vollkommenheit gedacht. Dieser Begriff der Tugend würde in derselben Bedeutung, wie von dem Einzelnen, auch von der Gesellschaft gelten, wenn und wo das gesammte gesellschaftliche Wollen einer Vielheit von Individuen sich so vollständig in dem gemeinschaftlichen Bewußtsein des Wir, der gesellschaftlichen Persönlichkeit durchdränge, daß es als der reine und vollständige Ausdruck dieses gesellschaftlichen Bewußtseins betrachtet werden könnte. Ist aber die vollkommene Tugend schon für den Einzelnen ein Ideal, von welchem wird geleugnet werden müssen, daß es sich in irgend einer Person vollständig realisire, so wird die vollkommene Tugend der Gesellschaft schon in den Bedingungen der gesellschaftlichen Durchdringung überhaupt noch größere Hindernisse finden, noch ganz abgesehen von dem Gehalte der gesellschaftlichen Einsicht und des gesellschaft-

lichen Wollens, welcher dem Tugendbegriffe wesentlich ist. Um also einen Maaßstab für die Entfernung des wirklichen Wollens und Handelns von dem Ideale zu haben, ist es nöthig, das letztere so weit zu entwickeln, daß der Gehalt sowohl, als die Form desselben in bestimmten Begriffen hervortrete.

Den Gehalt der Tugend, das, was ihr Begriff unmittelbar einschließt, bezeichnen die Ideen, ihre Form die richtige Verbindung alles dessen, was jede der Ideen für sich bezeichnet, zu einer Gesammtdarstellung, welche die Person zum beharrlichen Gegenstande des reinen ethischen Beifalls mache. Absehen wir also zunächst noch von Allem, was irgendwie als unsittlich einen Tadel auf sich ziehen möchte, so darf jeder irgend etwas fehlen an der Einsicht, noch an dem ihr entsprechenden Wollen; und jede Lücke, jeder Mangel, jede Unbestimmtheit bezeichnet eine größere oder kleinere Entfernung von dem Ideale. Aber auch die Einseitigkeit, welche irgend einen Theil der sittlichen Gesammtaufgabe auf Kosten eines andern vorzugsweise hervorhöbe, würde dem Ideale der Tugend Eintrag thun. Keine der Ideen kann für sich allein betrachtet, ganz oder zum Theil die übrigen ausschließend, dem Begriffe der Tugend seinen Inhalt darbieten; sondern nur die gleichmäßige Bestimmung des Wollens nach allen Ideen genügt dem Ideale der Tugend; sie ist vollkommene, gleichmäßig in sich getragene Harmonie des ganzen Wollens mit der ganzen Einsicht.

Die Tugend ruht ferner wesentlich in der Gesinnung, d. h. eingeschlossen zunächst in dem geistigen Leben der Person widmet sie, geleitet von dem Urtheile einer absoluten Werthschätzung, das ganze Wollen den richtig erkannten Musterbildern. Sie weiß, was sie will, und sie will, was sie als das Vortreffliche weiß. Sie ist eben darum nicht blos Stimmung, vorübergehende, das Musterbild blos beschauende, das Wollen nicht in seinen Dienst stellende Anwandlung. In der Selbstständigkeit der Gesinnung, die dem Musterbilde sich widmet, das, was außerhalb des Musterbildes liegt, zwar kennen mag, aber nicht verfolgt, sich ihm nicht zuwendet, liegt zugleich ihre Selbstgenügsamkeit, eben so, wie ihre Würde. Gleichwohl bleibt die Tugend nicht eingeschlossen in dem geistigen Leben der Person; sondern überall als Gesinnung, als Wille gebunden an die Einsicht, als

persönliche Aneignung des Musterbildes mit Beziehung auf das Wollen, dessen Musterbild es ist, wird sie sich der Natur des Wollens gemäß zum Handeln entschließen; sie wird die That oder wenigstens den Versuch dessen wollen, was die Einsicht vorschreibt. Fragen, ob die Tugend handeln werde, heißt ihr Wesen verkennen; der sogenannte gute Wille, der, auch wo ihm das Handeln nicht von außen unmöglich gemacht wird, eben beim Wollen stehen bleibt, ohne zur Handlung oder wenigstens zum Versuche fortzuschreiten, ist weder ein rechter Wille, noch ein wahrhaft guter, d. h. durch die Einsicht wirklich bestimmter Wille.

Obgleich nun die Tugend handeln wird, wo sie irgend Platz und Gelegenheit dazu findet, so ist doch dadurch nicht unmittelbar bestimmt, was sie thun und wie sie es thun werde. Sehr häufig hat man nämlich geglaubt, das Ideal der Tugend in Beziehung nicht blos auf die Gesinnung, in welcher sie wurzelt, sondern auch auf die Art und Weise, wie sie sich durch äußere Handlungen darstellt, als absolut gleichförmig auffassen, und jede Verschiedenheit als eine Abweichung von dem Ideale bezeichnen zu müssen. Das semper idem velle et nolle ist der kürzeste Ausdruck für diese Gleichförmigkeit. Aber schon die Monotonie, welche daraus entspringen müßte, fordert auf, die Berechtigung dieser Gleichförmigkeit zu prüfen. Allerdings wird das Handeln der Tugend immer durch dieselben Ideen bestimmt. Aber schon diese Ideen selbst enthalten ein Vielfaches, welches gleichmäßig berücksichtigt sein will, und welches warnt vor der Einseitigkeit, die das eine über dem andern vergäße. Möchte jedoch auch die Gesinnung jene gleichschwebende Besinnung in sich lebendig erhalten, die das Ganze der Aufgabe immer gleichmäßig im Auge behält, so bieten sich ihr doch nicht immer dieselben Anlässe, Aufforderungen und Gelegenheiten zum Handeln dar. Gleichförmig wird das Handeln der Tugend sein unter gleichen Umständen; aber diese Umstände, die sie zu behandeln hat, ohne sie, seltene glückliche Fälle ausgenommen, erzeugen zu können, sind nichts weniger als gleichförmig; sie umgeben die Tugend in einer unbestimmbar mannigfaltigen Verschiedenheit. Möchten daher die Grundsätze des Handelns alle diejenige Klarheit und Festigkeit erlangt haben, mit welcher die vorbildende Einsicht den Willen zu bewaffnen im Stande ist, die individuellen Fälle, welche sich der Subsumtion unter diese

Grundsätze darbieten, bringen eine Mannigfaltigkeit mit sich, welche dem Handeln der Tugend nothwendig eine Mannigfaltigkeit aufprägen muß, die sich nach der Individualität des Falles richtet. Nennt man nun das Resultat der Ueberlegung, die in der Vergleichung des individuellen Falles mit dem Grundsatze, mit dem Ganzen der tugendhaften Gesinnung hervorgeht, ein praktisches, sittliches Motiv, so wird die Tugend bei aller Gleichförmigkeit der Grundsätze nicht immer und überall von denselben Motiven bestimmt sein; vielmehr werden möglicherweise aus einem Motive mehrere Handlungen hervorgehen, zu einer Handlung eine Mehrheit von Motiven zusammenwirken können. Diese Mehrheit der Motive wird sich mit der Mehrheit der Handlungen vielfältig verweben und durchkreuzen; die Darstellung der Tugend im Handeln wird sich richten nach der Art, wie sich in bestimmten Fällen beides mit einander verwebt. Ferner, wird denn der Stoff, den die Tugend sittlich zu gestalten sich aufgefordert sieht, überall gleich fügsam sein? Wird die Tugend nicht auf Hindernisse stoßen, die weggeräumt, auf Schwierigkeiten, die umgangen, auf Vorbereitungen, die richtig angelegt sein wollen? Zwar nicht an bestimmte äußere Gegenstände ist sie gebunden; ihre Pläne gehen zunächst gar nicht auf äußere Sachen, sondern das eigenste Werk der Tugend ist sie selbst; aber das Wollen, das eigene wie das fremde, haftet an irgend welchen äußeren Gegenständen; das Recht, das Wohlwollen, die Billigkeit weisen hin auf eine Sphäre des Verkehrs, der Berührung in einer gemeinschaftlichen Sinnenwelt, und die Dinge, auf welche das menschliche Begehren naturgemäß gerichtet ist, sammt ihrem Einflusse auf dieses Begehren, treten unvermeidlich ein in die Kette von Vermittelungen, an welche die Darstellung der tugendhaften Gesinnung in der wirklichen Welt gebunden ist. Endlich, die Tugend darf nicht nur, sie muß in vielen Fällen, (und hierher gehört alles, was sich auf die Gesellschaft bezieht,) auf das Entgegenkommen, die Mitwirkung anderer Willen rechnen. Aber die Sicherheit, mit welcher, der Umfang, für welchen dies geschehen kann, ist unendlich vieler Abstufungen fähig; und das Handeln der Tugend hängt von der Rücksicht auf das, was sie von Andern erwarten kann, was nicht, nicht minder ab, als von der auf den vielgestaltigen Wechsel der Verhältnisse, in denen ihr Handeln sich bewegt. Alles dieses zusammengenommen

zeigt deutlich, daß die Tugend nicht nur eines sehr mannigfaltigen Ausdrucks im Handeln fähig ist, sondern daß diese Beweglichkeit in dem, was sich auf die That bezieht, wesentlich zu ihrem Begriffe gehört; selbst der Schein der Inconsequenz wird sie nicht abhalten, unter verschiedenen Umständen verschieden zu handeln, einen Plan aufzugeben, dessen Realisirung sie für unmöglich erkannt hat, oder ihn wieder aufzunehmen, wenn sich die Hoffnung des Gelingens wieder zeigt; Mittel fallen zu lassen, die nicht zum Zwecke führen; ja sogar darauf gefaßt zu sein, daß dem Ganzen ihres Strebens und Arbeitens im Laufe des Lebens neue oder veränderte Bestimmungen sich aufdringen. Nichts kann ihr weniger gelten, als die leere Consequenz, die immer dasselbe will, weil sie es einmal zu wollen sich gedrungen sah; ihr ist vielmehr eigen, denselben Gehalt immer in der Form darstellen zu wollen, welche die Umstände gestatten, der gegebene Stoff ihrer Thätigkeit anzunehmen fähig ist.

Hierin liegt nun zugleich die Beantwortung der Frage: ob die Tugend nur eine sei, oder ob es eine Mehrheit von Tugenden gebe? Der Sprachgebrauch des gewöhnlichen Lebens schwankt in dieser Hinsicht offenbar, indem er Tugend bald als Bezeichnung für den ethischen Gesammtwerth der Person braucht, bald gegenüber der Mehrheit von Untugenden und Lastern von Tugenden in der Mehrzahl spricht. Nämlich die Tugend, deren Begriff eben dadurch entsteht, daß die Einheit der Person zu der Gesammtheit der Ideen, wie sie sich in der Idee der innern Freiheit begegnen, hinzugedacht wird, ist zunächst eine. Aber sie ist nicht dergestalt einfach, daß in der Totalität, die sie bezeichnet, nicht ein Vielfaches sich unterscheiden ließe, welches in ihr, wie die Factoren eines Productes, verbunden ist. In diesem Sinne wird von mehreren Tugenden gesprochen werden können, jedoch mit dem Vorbehalte, daß die Zerlegung des Tugendbegriffs in die Merkmale, die ihn constituiren, nicht eine Zerschneidung dessen sein dürfe, was in ihm nothwendig verbunden ist; wie denn auch Niemand die einzelnen Tugenden der Gerechtigkeit, der Liebe u. s. w. mit der Tugend selbst verwechseln und in ihnen, losgerissen von dem gemeinschaftlichen Mittelpunkte der innern Freiheit, den Ausdruck der Angemessenheit des gesammten Wollens an die Gesammtheit aller Ideen finden wird. Wenigstens geben die möglichen Unterschei-

dungen im Inhalte des Tugendbegriffs keine Eintheilung deſſelben*), und die Vielheit der Tugenden bezeichnet eigentlich nur die Verſchiedenheit der Art, wie die Mannigfaltigkeit dieſes Inhalts zuſammentrifft mit der Individualität der Perſonen und der Anläſſe des Handelns. Mit Rückſicht auf ſie geſtattet der Begriff der Tugend, obgleich er urſprünglich nur auf das den Ideen ſich unmittelbar widmende Wollen geht, auch von mittelbaren Tugenden zu ſprechen, als ſolchen Beſtimmungen des perſönlichen Wollens, denen eine mittelbare Bedeutung für die Annäherung an das Ideal beigelegt werden muß, wie denn in dieſem Sinne Sparſamkeit, Frugalität, Fleiß und Aehnliches mehr als Tugend aufgeführt zu werden pflegt.

Eine andere Frage iſt aber die, ob der Ausdruck der Tugend im Handeln ſo leicht, und ſo ſicher ſein werde, daß die vollkommene Darſtellung derſelben im Leben irgendwo erwartet werden könne. Möge man nun noch davon abſehen, daß alles menſchliche Wollen in ſeiner Entwickelung an die Zeitreihe gebunden, daß der Umfang, die Stärke, der Reichthum deſſelben nicht mit einem Schlage vorhanden iſt, daß es Schwankungen, Ermüdungen, Unterbrechungen ſeiner ſtetigen Spannung giebt, daß endlich neben den ſittlich leeren Stellen das unſittliche Wollen einen breiten Platz einnimmt; auch da, wo das Wollen der jedesmaligen Einſicht vollſtändig entſpräche, liegt die Quelle der Unvollkommenheit theils in der Möglichkeit des ſittlichen Irrthums, theils in den Hinderniſſen der Ausführung. Denn zur ſittlichen Einſicht gehört, wo es darauf ankommt, den vorbildenden Gedankenkreis ins Werk zu richten und den idealen Umriß des ſittlichen Lebens mit Handlungen auszufüllen, nicht blos die Feſtſtellung der Ideen, ſondern ſie erſtreckt ſich auch auf die Mittel der Ausführung deſſen, was erreicht werden ſoll; und in beiderlei Beziehung droht auch der

*) Beiſpielsweiſe vergleiche man Schleiermacher's Eintheilung der Tugend in die belebende und bekämpfende, die vorſtellende und darſtellende. (Philoſ. u. verm. Schr. Bd. II, S. 360). Sollen dieſe Unterſcheidungen wirklich Theilungsglieder und nicht blos Zerlegungen des Begriffs ſein, ſo iſt namentlich die letztere ſo angemeſſen, als ob jemand die Lehre von den Dreiecken eintheilen wollte in die Lehre von den Seiten und die von den Winkeln. Es iſt der alte Fehler Plato's, die Einſicht vom Willen loszureißen und jene für ſich als Tugend hinzuſtellen.

beſten Geſinnung der Irrthum. Der Irrthum iſt nun zwar nicht ſelbſt Sünde, aber er kann zur Sünde führen; und die Tugend, die zurückſieht auf den falſchen Weg, den ſie eingeſchlagen, kann ſich dem Tadel nicht entziehen, der ihre Schritte begleitet. Wo vollends die Pläne der Tugend ſcheitern an der Ungunſt der Umſtände, an fremder Trägheit oder Bösartigkeit oder was ſonſt ihr hemmend entgegen treten mag, da bleibt ihr zwar das Bewußtſein, das Beſte *gewollt* zu haben; aber das Mißlingen verſagt ihr doch den Anblick des Werkes, auf deſſen Hervorbringung ihr Wollen gerichtet war. So findet ſich die Tugend nicht nur als handelnd, ſondern auch als *leidend*; der heitere Ernſt, mit welchem ſie ihr Werk beginnt, wird oft genug weichen müſſen dem Schmerze über das Mißlingen, und eine Tugend, für die es im Zuſammenhange des Lebens Erfahrungen und Belehrungen durch die Erfahrung giebt, iſt nicht einmal vor der ſittlichen *Reue* ſicher, d. h. vor dem ſittlichen Schmerze, der in der Selbſtverurtheilung des eigenen entweder den Ideen ſelbſt oder den richtigen Mitteln ihrer Darſtellung unangemeſſenen Wollens liegt.

Hiermit nun entſteht das Bedürfniß eines Begriffs, welcher dasjenige Verhältniß des wirklichen Wollens zu dem Ideale der Tugend ausdrücke, in welches ihre Mängel und Schranken ſogleich mit eingerechnet ſeien. Leidet nämlich die Tugend von dem, was innerhalb, was außerhalb ihrer ſelbſt liegt, ohne daß deshalb die tugendhafte Geſinnung ſelbſt aufgehoben wäre, wird alſo die Kraft des ſittlichen Wollens als vorhanden gedacht, ohne die beabſichtigte Wirkung vollſtändig hervorzubringen, ſo verwandelt ſich der Begriff der Tugend in den des *ſittlichen Strebens*. Denn eine ſtrebende Kraft iſt eben eine ſolche, welche als fortdauernd gedacht wird, obgleich ſie nicht den vollen Effect hervorbringt, den ſie hervorbringen würde, wenn nicht irgend ein Hinderniß entgegenſtände. Alſo auch umgekehrt: wo ſich irgend welche Mängel und Unvollkommenheiten nachweiſen laſſen, da giebt es nur *Annäherungen* an das Ideal der Tugend; es bleibt nichts übrig, als das *Streben* nach derſelben; und der abſolute Beifall, welcher der Tugend gebührt, trifft die Perſon, als ſittlich ſtrebende, nur inſofern, als in dieſem Streben eine Richtung auf das Ideal der Tugend enthalten iſt. Um dieſes Strebens willen wird nun der Perſon wenn auch nicht das Prädicat der (vollkommenen) Tugend,

doch das der Sittlichkeit beigelegt werden dürfen. Dieser Begriff der Sittlichkeit (im engern Sinne, Moralität) ist somit der geeignete Ausdruck für den Werth eines persönlichen Wollens, welches, durch das Streben nach der Erreichung des Ideals charakterisirt, dennoch größeren oder geringeren Mängeln in der Darstellung desselben ausgesetzt ist. Der Sittliche handelt ganz eigentlich aus dem Mittelpunkte seiner eigenen inneren Freiheit heraus; ihn belebt der allgemeine Entschluß, der besten Einsicht folgen zu wollen, unter der blos formalen Annahme: es gebe, wenn er es auch verfehle, ein Vorbild, würdig der Folgsamkeit, durch welche so weit möglich das Vorgebildete selbst dargestellt werde*). So fällt der Begriff der Sittlichkeit größtentheils zusammen mit dem der Gewissenhaftigkeit, welche sich nicht nur scheut, auf die Gefahr eines sittlichen Mißverhältnisses hin zu handeln, sondern auch dafür Sorge trägt, dem innerlich Vorgebildeten den möglichst reinen und vollständigen Ausdruck im Leben zu geben.

Wo aber überdies das vielfache Wollen eines Vernunftwesens nicht blos durch die Ideen hervorgerufen und bestimmt wird, sondern Begierden und Leidenschaften sich erzeugen, welche andere Quellen und andere Gegenstände haben, als die Ideen, da wird nicht einmal die Sittlichkeit als ursprüngliche und beharrliche Eigenschaft desselben sich darstellen. Das ist der Fall des Menschen. Das menschliche Wollen, den Veranlassungen und Gegenständen nach ins Unbestimmte hin vielgestaltig, steht den Ideen als eine zwar keineswegs compacte, aber als eine weitverbreitete, naturgemäß sich vielfältig unter einander bald verzweigende, bald hemmende Masse gegenüber; und die Verhältnisse, zu welchen dieses Begehren eben so in dem eigenen Bewußtsein des Wollenden, wie in den Beziehungen der Menschen zu einander führt, sind thatsächlich sehr oft sittliche Mißverhältnisse. In der beurtheilenden Auffassung derselben entsteht der Begriff des Gegentheils der Tugend; und zwar nicht blos als der Begriff eines Mangels in dem, was zur Tugend gehört, sondern auch so, daß ein den Ideen direct zuwiderlaufendes Wollen den positiven Tadel der

*) Herbart Allg. pr. Philos. S. 293 flgg. Encyklop. S. 80 (2. Ausg. S. 73 flgg.).

Unsittlichkeit auf sich zieht. Haben nun schon die Begriffe der Tugend und Sittlichkeit verschiedene Factoren, so ist es noch viel weniger möglich, das Gegentheil der Tugend durch einen einzigen Begriff zu erschöpfen. Ausgehend von den abgestuften Graden der Unkenntniß, der Schwäche, der Zerstreutheit u. s. w. (s. oben S. 306), von da fortschreitend zur sittlichen Gesinnungslosigkeit, die sich nicht blos als Stumpfheit und Rohheit des geistigen Lebens überhaupt darzustellen braucht, sondern mit einem hohen Grade geistiger Cultur verbunden sein kann, wird man, auf der entgegengesetzten Seite fortgehend, eine mehr oder weniger beharrliche Nichtachtung des sittlichen Tadels in der Form von Fehlern und Lastern finden, bis dahin, wo sich der allgemeine Entschluß, dem sittlichen Urtheile Trotz zu bieten, zur Bosheit und Frevelhaftigkeit steigert. Es hat für eine allgemeine Untersuchung kein Interesse, die Mißgestalten, die in den Umfang dieser Begriffe fallen, aufzuzählen oder im Einzelnen zu schildern; aber die Mannigfaltigkeit dessen, was in den Umfang der Begriffe Untugend, Fehler, Laster fällt, hätte längst wenigstens indirect darauf aufmerksam machen können, daß die ethische Beurtheilung nicht blos aus einer einzigen Quelle fließt, sondern daß ihr eine Mehrheit, ihrem Inhalte nach von einander unabhängiger ethischer Ideen zu Grunde liegt. Eben so reicht aber auch schon der allgemeine Blick auf die mannigfaltig abgestuften Grade und Richtungen des Unsittlichen vollkommen hin, um das Vorurtheil vollends zu zerstören, was sich ohne Einmischung religiöser Fragen schwerlich so weit verbreitet haben würde: das Böse sei überhaupt blos etwas Negatives, ein bloßer Mangel in dem, was zur Vollkommenheit der Tugend gehört. Im Gegentheil, das eigentlich Böse, das Böse, was mit Willen und Bewußtsein unternommen und vollführt wird, ist an sich so positiv*) wie das Gute; das Mangelhafte braucht blos ergänzt zu werden, aber das Böse in uns und

*) Hinsichtlich der gemeinen Verwechselung eines Wirklichen, dessen Unwerth nicht blos Mangel eines höhern Werthes, sondern der conträre (also an sich ebenfalls positive) Gegensatz des Werthes überhaupt ist, mit einem Realen kann hier nur auf die Metaphysik verwiesen werden. (Vgl. oben S. 84). Wem es noch nicht deutlich ist, daß die Ethik mit dem Realen gar nichts zu thun hat, und daß selbst die Wirklichkeit, mit welcher sie es zu thun

außer uns will bekämpft sein; und die Kraft, welche dieser Kampf verlangt, ist zu groß, als daß es nöthig sein würde, sie an ein Nichtiges zu verwenden. Tadel, Geringschätzung, Verachtung bezeichnen gewiß nicht blos den Mangel des Lobes, der Achtung u. s. w., sondern etwas mehr als den bloßen Nullpunkt, und erst beziehungsweise erscheint das, was sie bezeichnen, als eine negative Größe.

Allen den verschiedenen Veranlassungen und Anreizen eines nicht sittlichen Wollens wird sich nun die Sittlichkeit als Kraft der Verneinung entgegenstellen, und zwar in dem eigenen Bewußtsein des Wollenden als Kraft, zu sich selbst Nein zu sagen. Nicht als ob die Tugend selbst nicht gedacht werden könnte, oder ihren Werth verlieren würde ohne den Kampf mit dem unsittlichen Begehren; so wie eine gegenüberstehende Wolke die Sonne nicht heller, wohl aber diese jene dunkler erscheinen läßt, so leuchtet auch die Tugend, die Heiligkeit und Reinheit der Gesinnung in ihrem eigenen Glanze, und es bedarf nicht erst eines dunkeln Gegensatzes, um ihn sichtbar zu machen. Aber das sittliche Streben des Menschen ist niemals absolut sicher, von unsittlichen Begehrungen durchkreuzt und innerlich gehemmt zu werden; und eben deshalb ist die Rücksicht auf das, was der Sittliche sich versagt, wem er entsagt, für die Bestimmung des Begriffs der Sittlichkeit die ergänzende Hälfte zu dem, was er erstrebt, wem er sich widmet. So ist die Sittlichkeit zwar nicht nothwendig Kampf, aber ihre Kraft wird gemessen im Kampfe; und das, was sie ausschließt, wird, eben weil es das menschliche Begehren vielfach lockt und beschäftigt, so wichtig als das, was sie einschließt und das, welchem sie sich anschließt.

So wenig nun die Mannigfaltigkeit der Verhältnisse und Gelegenheiten des Handelns, denen die Sittlichkeit sich anschließt, um an ihnen das ethische Ziel zu erreichen, da aufgezählt werden kann, wo es sich zunächst um ihren allgemeinen Begriff handelt, so wenig läßt sich auch das, was sie ausschließt, im Einzelnen vollständig aufzählen, ohne auf die concreten Verhältnisse des Lebens

---

hat, immer nur im Gebiete zwar nicht des bloßen Scheines, aber doch des Geschehens liegt, dem kann die Erklärung darüber wenigstens hier nicht gegeben werden.

und die bestimmte Individualität des einzelnen Falles Rücksicht zu nehmen. Nicht zu jeder Zeit, nicht unter allen Umständen wird sich der Sittliche Alles gleichmäßig zu versagen haben; aber auch bei der Befriedigung einer an sich unschuldigen Begehrung wird er wenigstens fragen müssen, ob sie ihn nicht gerade jetzt in sittliche Mißverhältnisse verwickeln werde, deren Vermeidung eine bestimmte Entsagung nothwendig macht. Es giebt daher in dieser Beziehung für die sittliche Gesinnung keine andere allgemeine Formel als die: nichts Aeußeres durchaus (d. h. blos als solches, ohne Rücksicht auf ein ethisches Maaß und einen ethischen Zweck) zu wollen; und die Ruhe, mit welcher der Sittliche das zu entbehren weiß, was er sich versagt, ist die Probe der Gesinnung, die den Werth des Wollens in Wahrheit für unvergleichbar hält mit dem Genuß, der aus der Befriedigung des Wollens erwachsen könnte. —

Durch alles dieses wird die Betrachtung des menschlichen Wollens von dem Ideale der Tugend abwärts zu dem Begriffe der Sittlichkeit geführt, dessen Bedeutung schon durch den Gegensatz des Nichtsittlichen bestimmt ist. Jene Kraft, zu verneinen und die Verneinung mit Ruhe zu ertragen, kann da nicht vorhanden gewesen sein, wo Fehler und Laster einwurzelten; und schon der bloße Begriff dessen, was verneint wird, im Gegensatze zu dem, was verneint, schließt einen Anspruch, eine Forderung in sich, welcher genügt werden soll. Hierin liegt, daß schon durch den bloßen Gedanken irgend einer Distanz und folglich noch viel mehr durch den eines Gegensatzes zwischen der wirklichen Beschaffenheit des Wollens und dem Ideale sich die den Ideen entsprechenden Grundsätze und Motive in Gesetze, in Gebote und Verbote verwandeln, und das führt auf den Begriff der Pflicht.

2) Pflicht.

Die Bedeutung des Pflichtbegriffs für das System der Sittenlehre hängt zunächst von dem schon oben (S. 318) erwähnten Falle ab, daß ein wirkliches Wollen den Ideen nicht angemessen sei; seine Bedeutung für das Leben erstreckt sich demgemäß um so weiter, in je engere Grenzen die Angemessenheit des Wollens an die Ideen eingeschlossen ist. Zunächst entsteht zwar

aus der Vergleichung eines den Ideen nicht entsprechenden Wollens mit den Musterbildern nur das Urtheil des Tadels, der Verwerfung; aber in dieser Verwerfung liegt zugleich die Forderung eines anderen Wollens; und der Tadel, der trotz dem, daß dieses andere Wollen nicht eintrat, nicht verstummt, schließt einen Anspruch in sich, der unabhängig von dem natürlichen Zusammenhang des Wollens gehört sein will, weil er sich auf ein absolutes Urtheil über den Werth des Wollens selbst stützt. Dadurch verräth sich die eigenthümliche Bedeutung des Sollens, eines Begriffs, der ursprünglich den Gebieten angehört, wo die Vergleichung eines Gegebenen mit einem Musterbilde ihren Ort hat, und von da aus auf andere Gebiete nicht übertragen werden kann, ohne von seiner Eigenthümlichkeit etwas einzubüßen. Das Sollen ist der Ausdruck eines Anspruchs, welcher seine Gültigkeit behält, auch wo das, was durch ihn bezeichnet wird, factisch nicht vorhanden ist. Gerade hier zeigt sich die gänzliche Unabhängigkeit der Principien der Beurtheilung von dem, was ist und geschieht; während es andererseits nur consequent ist, wenn man, nachdem man die theoretische Auffassung und Untersuchung des Gegebenen und die Beurtheilung desselben nach den Ideen in einander fließen und in ein Verhältniß der gegenseitigen Abhängigkeit hat gerathen lassen, zuletzt darauf kommt, den Begriff des Sollens ganz zu eliminiren. (Vgl. oben S. 131).

Pflicht nun ist nur ein anderer Ausdruck für das Sollen. Sie bezeichnet die Gebundenheit des Wollens an das Musterbild, sammt der daraus hervorgehenden Verbindlichkeit, sich nach dem Musterbilde zu richten. Daher bekommt der Begriff der Pflicht, gleichviel ob man darunter die allgemeine Verbindlichkeit, den in den Ideen liegenden Forderungen Folge zu leisten, oder ein bestimmtes, sittlich gefordertes Wollen und Handeln versteht, einen Sinn erst durch den Gegensatz des Sittlichen gegen das Nichtsittliche, welcher den Tadel erregt, obgleich das, wovon dieser Tadel ausgeht, keine Macht ist, nach welcher das Getadelte sich wie nach einem unvermeidlichen Zwange richten müßte. Für die vollendete Tugend, für einen schlechthin heiligen Willen giebt es daher keine Pflichten; sein Wollen wäre absolute Congruenz mit dem ethischen Ideale. Aber in welchem Umfange und Grade jener Gegensatz sich nachweisen läßt, da und insofern giebt es Pflichten;

daher es zwar eine wiſſenſchaftliche Einſeitigkeit iſt, die Sittenlehre lediglich als Pflichtenlehre aufzufaſſen, und eine Unrichtigkeit, den Pflichtbegriff an die Spitze der Ethik zu ſtellen, ohne daß deshalb geleugnet werden darf, daß unter den drei Begriffen der Tugend, der Pflicht, und des Gutes der mittlere die weiteſte Sphäre der Anwendung haben wird.

Der Begriff der Pflicht iſt ſeiner urſprünglichen Bedeutung nach eben ſo unabhängig von Zeitbeſtimmungen, als von der Rückſicht auf beſtimmte Perſonen; und gerade deshalb fähig, die Verſchiedenheiten, die in dem einen wie in dem andern liegen können, ſich gleichmäßig anzueignen. Das Urtheil: eine Handlung hätte geſchehen oder nicht geſchehen ſollen, iſt eben ſo gültig, als das Urtheil: eine noch nicht geſchehene Handlung ſolle geſchehen oder nicht. Aber es iſt natürlich, daß der Pflichtbegriff ſich vorzugsweiſe eine nähere Beziehung auf das zukünftige Wollen und Handeln aneignet. Geſchehenes läßt ſich nicht ungeſchehen machen; der rückwärts gewendete Blick trifft auf das vollendete Factum, das ſich vielleicht in ſeinen Folgen aufheben und verbeſſern, aber als That nicht weglöſchen läßt; hier bleibt nichts übrig als die Verurtheilung, die Mißbilligung. Aber wo das Bild eines zukünftigen Handelns vorſchwebt, da entſpringt in der Vergleichung dieſes Bildes mit dem Muſterbilde ein Antrieb oder eine Warnung, eine Regel, ein Geſetz für das zukünftige Handeln, welches ſich als Gebot oder Verbot darſtellt. Wird nun das Bewußtſein dieſes Gebotes oder Verbotes in der Auffaſſung eines vergangenen Wollens rückwärts in eine Zeit verſetzt, die dieſem Wollen vorherging, ſo entſteht der Begriff von dem, was zu wollen Pflicht war oder geweſen wäre. Dieſer Begriff iſt da auf das deutlichſte vorhanden, wo der Menſch ſittlich bereut, was er that. Die ſittliche Reue iſt der Ausdruck eines Actes der Beurtheilung, die für die That gewiß zu ſpät kommt, aber deshalb nicht bedeutungslos, ſondern mit der Bedeutung des Pflichtbegriffs unzertrennlich verbunden iſt. Iſt die Verbindlichkeit zu einem zukünftigen Handeln etwas mehr, als ein leeres Wort, ſo hat auch die Selbſtverurtheilung eines vergangenen ihre volle Gültigkeit.

Die Selbſtverurtheilung erinnert an die Selbſtgeſetzgebung, die ſittliche Selbſtnöthigung, d. h. ſie zeigt den Pflichtbegriff in

einer Beſchränkung auf das eigene Wollen und Handeln, welche ihm eben ſo wenig weſentlich iſt, als die ausſchließliche Beziehung auf die Zukunft. Das: Er ſoll und Du ſollſt, hat dieſelbe Gültigkeit, wie das: ich ſoll. Denn die unwillkührliche Beurtheilung nach den Ideen, ſammt allem, was daraus hervorgeht, gilt jedem Wollen, dem fremden, wie dem eignen. Wer das Sollen ausſpricht, gegen andere oder gegen ſich, iſt nur der Interpret der Idee; und deshalb hat die Frage: wer der Gebietende ſei, und wem geboten werde, unter Vorausſetzung der Ideen gar keine Bedeutung für die Beſtimmung des Pflichtbegriffs. Das Gebot oder das Verbot iſt ſelbſt nur der Ausdruck des Gedankens, der aus der Auffaſſung der Diſtanz oder des Gegenſatzes zwiſchen dem Wollen und der Idee entſteht; dieſer Gedanke iſt das Gebietende und Verbietende, und es iſt dieſem Gedanken zufällig, welches Subject ihn denke, in Beziehung auf welches Subject er gedacht werde. Wer ihn denkt, erſcheint als der Gebietende; für weſſen Wollen er gilt, der iſt der, welcher gehorchen ſoll; und es iſt inſofern einerlei, ob beides, das Gebieten und Gehorchen-Sollen, einer Perſon, oder mehreren zugehört. Nur muß dieſer Gedanke der Vergleichung des Wollens mit der Idee vorhanden und lebendig ſein, wo von Pflicht ſoll die Rede ſein können. Das heißt nun zwar im Allgemeinen nichts weiter, als daß der Pflichtbegriff die Idee vorausſetzt; aber es entwickelt ſich daraus ſogleich die wichtige Folge, daß die Möglichkeit der Selbſtgeſetzgebung, Selbſtnöthigung u. ſ. w. durchaus gebunden iſt daran, daß der Wollende ſein eigenes Wollen mit einem Muſterbilde, welches er dafür erkennt, vergleiche; dieſe Fähigkeit, ein Muſterbild als ſolches ſelbſt zu erkennen, wird überall vorausgeſetzt, wo der Handelnde ernſtlich von ſeinen Pflichten ſoll ſprechen können. So wie man deshalb unvernünftigen Thieren keine Pflichten anmuthet, ſo iſt Pflichtmäßigkeit oder Pflichtwidrigkeit des Handelns, trotz ihrer immer gleichmäßigen Abhängigkeit von den Ideen, doch zugleich mit gebunden daran, daß der Unterſchied des Guten und des Böſen in dem eigenen Innern des Wollenden zum Bewußtſein gekommen ſei. Verpflichtet iſt jeder den Ideen; aber verpflichten in ſeinem eigenen Gewiſſen, ihn ſelbſt an ſeine Pflicht verweiſen kann man nur den, der ein Gewiſſen hat. So wie für die vollendete Tugend,

so giebt es auch für die absolute Rohheit in diesem Sinne keine Pflichten; und es ist eine nothwendige Folge des Verhältnisses der Begriffe, daß, so wie der Begriff der Sittlichkeit, als des Strebens nach der nicht vollendeten Tugend, die Rücksicht auf das Unsittliche einschließt, ohne das Sittliche auszuschließen, und eben deshalb vom Ideale der Tugend zum Begriffe der Pflicht führt, so auch das Gebiet, für welches das Pflichtmäßige und Pflichtwidrige eine factische Bedeutung hat, mit dem Gebiete der Sittlichkeit zusammenfällt. Deshalb eilt das Wollen des besseren Menschen dem Gebote der Pflicht voraus, während die nachdrücklichsten Aufforderungen zum Guten an dem rohen wirkungslos abgleiten; deshalb aber klagt der vorwärtsgeschrittene Mensch reuevoll über Verletzung der Pflicht auch da, wo er, unwissend und ohne sich verpflichtet zu fühlen, gesündigt hatte, weil jetzt das Bild seines damaligen Wollens der Verurtheilung nach einem Musterbilde unterliegt, welches damals nicht einmal gekannt zu haben er nunmehr nicht nur beklagt, sondern nach welchem er sein eigenes damaliges, ihm jetzt als pflichtwidrig sich darstellendes Wollen verurtheilt. Deshalb ist endlich die Art, in welcher das: du sollst häufig factisch geltend gemacht wird und geltend gemacht werden muß, gleichbedeutend mit dem: du mußt; wie denn die Androhung der Strafen vielmehr auf das Müssen, als auf das Sollen rechnet, und bei der Erziehung das: du sollst, dadurch, daß man das Kind zugleich in die Unmöglichkeit versetzt, dem Gebote zuwiderzuhandeln, sich in ein Müssen verwandelt.

Ist nun das pflichtmäßige Handeln nicht nur gebunden an die Sittlichkeit, sondern selbst Ausdruck und Darstellung derselben, so erhellt, daß die sogenannte Legalität der Handlungen, über welche der Tugendbegriff seiner ganzen Bedeutung nach hinausragt, nicht einmal den Forderungen der Pflicht genau und durchgängig entspricht. Auch die Pflicht verlangt Angemessenheit des Wollens an die Ideen. Insofern nun diese Forderung die Gestalt eines Gesetzes annimmt, könnte der Begriff einer blos äußeren Gesetzmäßigkeit Alles zu bezeichnen scheinen, was jene Forderung enthält. Und so würde es wirklich sein, wenn das Gesetz dem Wollenden als ein fremdes, nur von außen an ihn gebrachtes gegenüberstände und zugleich die ethische Beurtheilung sich lediglich nach dem Verhältniß der äußeren That zu diesem Gesetze richtete. Aber der

Begriff der Sittlichkeit ist wesentlich mit gebunden an die Idee der inneren Freiheit. Die Gesetzmäßigkeit nun, welche die Gesammtheit aller Ideen vorschreibt, kennt zunächst den Unterschied zwischen Legalität und Moralität gar nicht; sondern die wahre ethische Legalität ist selbst Moralität. Der Unterschied zwischen beiden tritt erst da hervor, wo eine einzelne Handlung, losgelöst von der Gesinnung, aus welcher sie hervorgeht, mit den praktischen Weisungen einer einzelnen Idee verglichen wird; wo dann bekanntlich die Legalität als Angemessenheit der äußeren Handlung an den Inhalt des Gebotes oder Verbotes, der Moralität als der Angemessenheit der Gesinnung an die Idee als solche gegenübergestellt wird. Innerhalb der Grenzen einer einseitigen Beurtheilung hat diese Unterscheidung auch ihre wahre Bedeutung; zumal wo es sich zunächst nur um die Vermeidung des sittlich Mißfälligen handelt. Daher denn auch da, wo z. B. der eigenthümliche Inhalt der Rechtsidee nur unklar aufgefaßt wurde, die Angemessenheit der äußeren Handlung an das Rechtsgesetz ganz eigentlich als das Gebiet der Legalität bezeichnet worden ist, indem hier, wo es sich nur um ein äußeres Verhältniß der aufeinandertreffenden Willen handelt, schon etwas sehr Wesentliches gewonnen ist, wenn nur keine Rechtsverletzung geschieht, gleichviel, welches Motiv diesem legalen Handeln oder Nichthandeln zu Grunde liegt. Insofern kann nun freilich gesagt werden: das blos legale Handeln sei gewiß nicht pflichtwidrig, folglich pflichtmäßig. Aber dieser Schein, als ob das pflichtmäßige Handeln sich auf den Begriff der bloßen Legalität zurückführen lasse, verschwindet selbst für das Gebiet der Rechtsidee, wenn man überlegt, daß die Rückbeziehung der Rechtsidee auf die Idee der inneren Freiheit eine Beurtheilung herbeiführt, welche über die bloße Legalität hinausgreift. Denn obwohl ein anerkannter Rechtszustand nothwendig in seinen Wirkungen eine ethische Richtung, und folglich, wie er auch entstanden sein möge, eine ethische Bedeutung hat, so wird man doch nicht sagen können, daß die Erfüllung der Rechtspflichten da kraft der Idee des Rechtes geschehe, und folglich pflichtmäßig im vollen Sinne sei, wo etwa nur Eigennutz oder Furcht das Motiv für die Stiftung oder Erhaltung des Rechtszustandes wäre. Das Pflichtmäßige und Pflichtwidrige, allgemein gedacht, ist gar nicht etwas, was sich von der Gesinnung in der Art loslösen

ließe, als ob die Handlungen dem Pflichtbegriff, die Gesinnungen dem Tugendbegriff angehörten und beides neben einander in zwei parallelen, von einander unabhängigen Linien geordnet werden könnte*); sondern auch hier, wie überall auf dem sittlichen Gebiete, ist die Handlung nur der Interpret der Gesinnung, die Gesinnung der Träger der Handlung; und das Verhältniß zwischen beiden, immer wieder in letzter Instanz zurückweisend auf die Art und den Grad, wie und in welchem die Idee der inneren Freiheit in dem Wollenden realisirt ist, d. h. auf die Sittlichkeit (im engeren Sinne des Wortes) ist der Maaßstab für die Art und den Umfang der Pflichterfüllung oder der Pflichtverletzung. Daher man in verschiedener Rücksicht mit gleichem Rechte sagen kann: seine Pflicht zu erfüllen sei Tugend, und: nach Tugend zu streben sei Pflicht. Denn was an diesen Formeln unbestimmt ist, kann die näheren Bestimmungen des Inhalts nur durch die Ideen und die Art, wie die Verhältnisse des Lebens sich einer Subsumtion unter sie darbieten, erhalten.

So wenig ferner zur Bestimmung des Tugendbegriffs die psychologische Frage zu beantworten nöthig war: unter welchen Bedingungen die Tugend als Beschaffenheit der Person möglich sei, so wenig liegt in dem Pflichtbegriff an sich die Nöthigung, die Frage zu erörtern: unter welchen Verhältnissen da, wo sich in dem Innern des Menschen ein nichtsittliches und böses Begehren geltend macht, die Erfüllung oder Unterlassung der Pflicht zu erwarten sein möge? Nur das liegt in den Begriffen selbst, daß, während die vollkommene Tugend ein Ideal ist, welches für das verschiedenartige und veränderliche menschliche Wollen nur als Zielpunkt aufgestellt werden kann, der Gegensatz des sittlichen und unsittlichen Wollens ganz eigentlich in die Sphäre der Wirklichkeit fällt, und daß, während die Tugend die Harmonie des ge-

*) Hierher gehört ebensowohl die kant'sche Unterscheidung von Gesetzen, welche blos die Maxime der Handlung, und solchen, welche die Handlung selbst gebieten, sammt dem daraus abgeleiteten Unterschiede von unvollkommenen und vollkommenen Pflichten und der ganzen Zerschneidung der Ethik in Rechtslehre und Tugendlehre, als die schleiermacher'sche Beschränkung der Pflicht auf die einzelne bestimmte Handlung, als das, was zwischen dem Tugend- und dem Güterbegriffe liege. (Vgl. Krit. d. Sittenl. S. 68. Abhandl. über d. wissensch. Behandl. d. Pflichtbegr. in den philos. u. verm. Schr. Bd II, S. 380).

sammten Wollens mit der vollkommenen ethischen Einsicht bezeichnet, das Bewußtsein der Pflicht eine innere Spaltung voraussetzt, in welcher die Eine Persönlichkeit des Wollenden als eine getheilte, mit sich selbst kämpfende erscheint. Welchen Ausgang dieser Kampf nehmen, ob er sich zum Guten oder Bösen entscheiden werde, das mag von der Stärke, der Menge, der Verwebung der kämpfenden Kräfte, ja selbst von mancherlei äußeren Unterstützungen und Hindernissen abhängen; welchen Ausgang er nehmen solle, das kann keinen Augenblick zweifelhaft sein. Hierin liegt nun das Kategorische, schlechthin Gebietende des Imperativs, den der Pflichtbegriff in sich schließt, vermöge dessen das Gebot oder Verbot der Pflicht durch kein anderes der subjectiven Begierde oder des Nutzens weder dem Verhältniß der Abfolge noch der Unterordnung nach bedingt ist. Selbst die Beantwortung der Frage: ob man thun könne, was man thun soll? bedingt nicht die Gültigkeit dieses Imperativs; und es ist ein eben so unhaltbares, als unnöthiges Ausflucht smittel, der Gültigkeit des Pflichtbegriffs die Fiction einer transscendentalen Freiheit unterzuschieben in dem Satze: ich soll, folglich muß ich können; der den Rückschluß in sich enthält: wenn ich nicht kann, so soll ich nicht. Denn ganz abgesehen davon, ob man dann selbst jener transscendentalen und absoluten Freiheit eine solche Allmacht werde zutrauen dürfen, daß alles pflichtmäßig Gebotene für sie ohne Weiteres in das Gebiet des Möglichen und Ausführbaren fallen werde, liegt in dem Imperativ der Pflicht, so wie in der Beurtheilung, aus welcher dieser Imperativ stammt, gar nichts weiter, als die Aufforderung zu einem Wollen und Handeln, welches, wo es nicht so ausfällt, wie die Forderung aussagt, ohne Rücksicht auf die Ursachen, aus welchen es nicht so ausfällt, einem unvermeidlichen Tadel unterliegt. Der kategorische Imperativ der Pflicht fordert vielmehr vor Allem den Versuch, und für den Versuch die Ueberlegung, wie dieser müsse gemacht werden, um die Bürgschaft des Gelingens in sich zu tragen. Nicht jeglicher Aufgabe kann auf die gleiche Weise oder zu jeder Zeit genügt werden; was jetzt unmöglich ist, kann möglich werden durch fortgesetztes, von verschiedenen Punkten aus ineinandergreifendes Handeln*); und ge-

*) Es ist wohl kaum nöthig, hierbei auf die Bedeutung des Mittel-

setzt: der Erfolg entspräche nicht der Absicht, der Versuch scheiterte wirklich, so war die innere Thätigkeit der Ueberlegung, der redliche Wille, mit welcher der Versuch gemacht wurde, selbst der Ausdruck des Gehorsams gegen das Gebot der Pflicht; ein Gewinn für den sittlichen Werth des Wollenden, den ihm das fragmentarische oder ganz ausbleibende Gelingen nicht verkümmern kann. Es ist durchaus nothwendig, diesen Gedanken in seiner Strenge festzuhalten; denn keine Gesinnung entspricht dem Charakter des sittlichen Wollens weniger als die, welche erst eine Anweisung auf das Gelingen des sittlich Gebotenen ausgestellt haben will, ehe sie das sittliche Gebot oder Verbot acceptirt; alle Ueberlegungen, wie der Versuch werde angestellt werden müssen, setzen den durch das Bewußtsein der Pflicht schlechthin gebotenen Entschluß voraus, daß er gemacht werde; und selbst die Resignation, mit welcher ein Werk von zweifelhaftem Erfolge begonnen und fortgeführt wird, ist das Merkmal einer Gesinnung, welche sich ganz den Ideen und nur ihnen hingiebt*).

Obgleich mithin der Strenge des kategorischen Imperativs gar nichts abgehandelt werden kann und darf, so liegt doch schon in dem Gesagten, daß, sobald man von dem allgemeinen Begriff der Pflicht überhaupt fortschreitet zu dem bestimmten sittlich gebotenen oder verbotenen Wollen und Handeln, der allgemeine kategorische Imperativ sich in eine unbestimmte Mehrheit hypothetischer Imperative verwandelt. Daß nämlich der

---

baren, welche für den Pflichtbegriff noch deutlicher in die Augen springt, als für den Tugendbegriff, noch besonders aufmerksam zu machen.

*) Man wolle über dieses Verhältniß des Könnens und des Sollens die längere Entwickelung in Herbart's Allgem. prakt. Philos. S. 297—306 vergleichen. Um den Grundgedanken nicht härter erscheinen zu lassen, als er ist, mag hinzugesetzt werden, daß, wo man sich auf die Unmöglichkeit, das sittlich Geforderte zu leisten, beruft, da nur zu oft die Frage nach dem Beweise dieser Unmöglichkeit übergangen wird. Man vergesse nur nicht, daß der feste und in sich starke Wille schon des Einzelnen, und wie vielmehr der sich gegenseitig unterstützende einer durch die Idee beseelten Gesellschaft eine Kraft ist, durch welche möglich wird, was ohne diesen Willen allerdings unmöglich ist und in alle Ewigkeit unmöglich bleibt, weil es nur und allein als Darstellung dieses Willens möglich ist. Das gilt von allen ächt sittlichen Aufgaben gleichmäßig.

allgemeine Begriff der Pflicht sich zerlegt in eine Vielheit von Pflichten, hat seinen Grund ebensowohl in der Mehrheit der Ideen, als in der Verschiedenartigkeit, in welcher sich die höchst mannigfaltigen concreten Verhältnisse des Lebens der Subsumtion unter dieselben darbieten. Dieser Vielheit der Pflichten entspricht nun eine Vielheit von Imperativen; aber keiner dieser Imperative für sich betrachtet ist schlechthin kategorisch, sondern jeder muß wenigstens darauf gefaßt sein, einen hypothetischen Charakter anzunehmen. Diese Bedingtheit ist aber keine Abhängigkeit von irgend etwas, was außerhalb des ethischen Gebietes liegend der sittlichen Aufgabe selbst erst ihre Geltung verschaffte, sondern sie ist die gegenseitige Abhängigkeit des bestimmten Wollens und Handelns, welches seinen Ort und sein Verhältniß innerhalb des ethischen Gebietes hat. Weil nämlich die Ideen selbst ein Mannigfaltiges bezeichnen, welches, indem der bewußtvoll Handelnde es unterscheidet und zusammenfaßt, gleichmäßig berücksichtigt sein will, und weil die Verhältnisse des Lebens nicht überall dieselbe Aufforderung eines bestimmten Handelns darbieten, ist die Entscheidung darüber, was in dem einzelnen Falle zu thun und zu lassen ist, das Resultat aus der Zusammenfassung aller der, gerade diesen Fall bestimmenden Verhältnisse, durch deren gleichmäßige Beachtung gerade hier der sittlichen Anforderung am vollständigsten entsprochen, der sittliche Tadel am sichersten vermieden werden könne. So möge eine Pflicht sich beispielsweise zunächst als Rechtspflicht darstellen, die Rücksicht auf das Wohlwollen und die Billigkeit wird dennoch die zu bestimmende Handlung begleiten müssen, und umgekehrt. Oder es mögen verschiedene Gebiete des sittlichen Lebens gedacht werden, Verhältnisse der Familie, der Freundschaft, des Verkehrs, des Amtes, so wird das bestimmte Handeln dessen, der im Mittelpunkte dieser verschiedenen Kreise steht, von der Rücksicht auf das, was jeder derselben von ihm fordert, abhängen; und nur dann wird der Tadel vollständig vermieden sein, wenn für jeden dieser Kreise geschieht, was geschehen soll, ohne daß die Sorge für den einen die für den andern beeinträchtigt. Es ist daher ganz richtig, daß die Ausführung der Pflichtenlehre nicht zu Stande kommen kann ohne die Aufstellung von Formeln, die zugleich eine Grenzbestimmung in sich enthalten, und daß Gebote und Verbote, welche ein Handeln ohne solche Grenzbestimmung

bezeichnen, wenigstens keine Formeln für eine bestimmte Pflicht abgeben können*).

Je weiter nun diese Hinweisung auf die hypothetische Gültigkeit der einzelnen Gebote und Verbote sich erstreckt, desto mehr kann bezweifelt werden, ob eine absolut vollständige Construction der Pflichtenlehre sich werde erreichen lassen. Zwar wo die Ethik die vorherrschende Neigung hatte, sich als Pflichtenlehre auszubilden, hat man dem Bedürfnisse, das Mannigfaltige, was unter diesen Begriff fällt, zu erschöpfen, zunächst durch logische Unterscheidungen gewisser Classen von Pflichten, d. h. durch eine Eintheilung des Pflichtbegriffs zu genügen gesucht. Aber diese Eintheilungen sind meist von der Art, daß sie entweder, wie die in bestimmte und unbestimmte Pflichten, gerade da eine Lücke öffnen, wo man eine feste Begrenzung verlangt, oder wie die in vollkommene und unvollkommene, unbedingte und bedingte, gleichsam etwas entschlüpfen lassen von dem Ernste der Verpflichtung, oder wie die in Pflichten gegen sich, gegen andere, oder auch die unvollständige in Rechtspflichten und Liebespflichten sogleich im Principe der Eintheilung einen Gesichtspunkt wählen, der in der Abstraction das trennt und auseinanderhält, was in dem pflichtmäßigen Leben wesentlich verbunden sein soll. Vielmehr zeigt sich sehr bald, daß, wenn man eine solche Eintheilung bis herab in das Einzelne verfolgt, das Letztere gewöhnlich noch ganz andere sittliche Beziehungen in sich enthält, als welche etwa die Ueberschrift, daß es eine Pflicht gegen sich selbst oder gegen andere sei, bezeichnet. So läßt sich ohne große Mühe jede Pflicht gegen sich zugleich darstellen als Pflicht gegen andere, und umgekehrt, und es kommt so zuletzt gewöhnlich darauf hinaus, daß man entweder den Eintheilungsgrund festhält und darüber die wahren sittlichen Beziehungen eines bestimmten Handelns aus dem Auge verliert,

*) Schleiermacher Krit. a. S. S. 138; Verm. Schrift., II, S. 419. Wie freilich solche Grenzbestimmungen, die doch den Inhalt der Pflicht weder durch etwas dem ethischen Gebiete ursprünglich Fremdartiges bestimmen, noch viel weniger ihn auf ein geringeres Maaß des Sittlichen werden beschränken sollen, dann möglich sein sollen, wenn es nur eine Idee giebt und die besonderen ethischen Begriffe überdies ohne Rücksicht auf das Gegebene und ohne alle Hülfsbegriffe aus diesem einen Princip abgeleitet werden sollen, ist nicht abzusehen.

oder dem letzteren nachgeht und dabei die gezogenen Abgrenzungen überschreitet. Nun muß allerdings, wo ein Mannigfaltiges sittlicher Anforderungen sich aufdringt, da nach den Unterscheidungsgründen gefragt werden, welche ein Princip der Anordnung darzubieten fähig seien; aber es müßten dann auch alle möglichen Unterscheidungsgründe erschöpft werden, sammt den möglichen Verbindungen, die sie eingehen können, wenn ein vollständiges Netz von Pflichtformeln darnach construirt werden sollte. Dann haben nicht nur die Ideen den Anspruch, jede für sich und zugleich in ihren Verhältnissen zu den übrigen gehört zu werden, sondern alle die Unterschiede, welche der Umgang mit sich selbst oder andern, die gesellschaftlichen Verhältnisse, Stand, Amt, Beruf, Alter, Geschlecht, individuelle Neigungen und Bedürfnisse, der Grad und die Art der Bildung, das Verhältniß zum Staat und zur Kirche u. s. w. einschließen, würden dann mit beachtet sein wollen; und zwar nicht blos in ihrer gegenwärtigen Gestalt, sondern mit Rücksicht auf alle möglichen Veränderungen, welchen sie im Zusammenhange aller Lebensverhältnisse unterliegen können; so daß es wohl begreiflich wird, warum diesem Reichthume des Lebens gegenüber auch die weitausgeführtesten Pflichtenlehren etwas Aermliches und außerdem Ermüdendes haben, und als ein ungelenker Formalismus erscheinen, der zuletzt wohl den Pflichtbegriff selbst verdächtig macht. Es ziemt daher der Wissenschaft, das Unzulängliche jeder Pflichtenlehre offen einzugestehen, „die nur auf abstracte Bestimmungen gewisser hervorragender Momente sich stützend, die Aufmerksamkeit vorläufig zu den allgemeinen Betrachtungen über das Gewöhnliche in den Verhältnissen des Lebens hinzuleiten dient, die genaue Abmessung des richtigen Handelns aber einem Jeden für jeden concreten Fall überläßt" *).

Gewiß wird die Ethik als Wissenschaft, d. h. die denkende Untersuchung über die Begriffe, welche den sittlichen Werth und Unwerth bezeichnen, das Beste und Wichtigste thun müssen zur Reinigung, Läuterung und Befestigung sittlicher Ueberzeugungen, zur Belebung des Pflichtgefühls und zur Bildung und Schärfung des sittlichen Tactes, der im Augenblicke des Handelns das Angemessene sicher zu ergreifen im Stande ist; aber wer es ihr zum

*) Herbart Allg. pr. Philos. S. 283.

Vorwurf machen wollte, daß sie in den meisten Fällen den Handelnden eben an seine schon gebildete Gesinnung verwiesen, von ihm selbst die Entscheidung über das, was zu thun und zu lassen ist, erwarten muß, der müßte vergessen, daß die Wissenschaft unmöglich wollen kann, daß die eigene sittliche Ueberlegung des Handelnden überflüssig werde; indem nur das Handeln nach eigenem Gewissen die Pflichtenerfüllung zur Höhe der Tugendübung erheben kann, und eine Pflichtenlehre, deren Formeln Anspruch darauf machten, dem Handelnden diese seine eigene Ueberlegung zu ersparen, ihm die Möglichkeit des Handelns aus innerer Freiheit abschneiden würde.

Wie groß jedoch auch das Gebiet sein möge, welches auf diese Weise der eigenen Beurtheilung des Handelnden überlassen bleibt, so verlangen doch noch zwei Begriffe eine Entscheidung oder wenigstens eine Grenzbestimmung, weil, wenn die letztere nicht möglich wäre, dadurch der Begriff der Pflicht im Allgemeinen gefährdet scheinen könnte. Diese beiden Begriffe sind der Widerstreit der Pflichten und das Erlaubte.

Die Möglichkeit eines Widerstreites der Pflichten ist mit der Mehrheit der Pflichten überall vorhanden, wo für einen und denselben Willen eine Nöthigung zu mehreren sittlichen Handlungen vorliegt, welchen er gleichmäßig nicht genügen kann. Zwar der Vorliebe für eine reinliche Systematik kann man leicht die Freude der Behauptung gönnen, eine richtige Construction der Pflichtenlehre dürfe überall nur collisionsfreie Pflichtformeln aufstellen; es liegt auch, abgesehen von dem, was so eben über die mögliche Vollständigkeit der Pflichtformeln gesagt worden ist, dieser Forderung der richtige Gedanke zu Grunde, daß die Ideen selbst nicht collidiren und daß ein nach allen Beziehungen vollkommen richtig verlaufendes sittliches Leben von sittlichen Collisionen frei bleiben würde. Trotz dem steht die Thatsache fest, daß es sittliche Collisionen giebt; und auch ohne Vorliebe für eine Casuistik, die in künstlich ersonnenen Beispielen die Schwierigkeiten größer erscheinen läßt, als sie sind, läßt sich wenigstens die Frage nicht umgehen, ob nicht allgemeine Regeln für die Entscheidung von Collisionsfällen aufgestellt werden können. Denn allgemein müßten sie sein, wenn sie neben ihrer wissenschaftlichen Bedeutung zugleich eine praktische Brauchbarkeit haben sollen. Sieht man

nun zu, wie die Regeln, die man zu diesem Zwecke häufig aufgestellt hat, beschaffen sind, so fällt es auf, zuerst, daß man oft da Collisionen findet, wo bei strengerer Prüfung sich gar kein Widerstreit der Pflichten, sondern nur ein Widerstreit der Pflicht mit der Neigung zeigen will, oder daß man, um einen sittlichen Zweck überhaupt zu erreichen, die Wahl verbotener Mittel als etwas darstellt, dessen Zulässigkeit oder Unzulässigkeit Zweifel erregt; sodann, daß man für die Entscheidung wahrer Collisionen sich meist derselben Gesichtspunkte bedient, die man für die Eintheilung der Pflicht anwendet, wo denn dann etwa gesagt wird, die allgemeine Pflicht gehe der besondern, die unbedingte der bedingten, die gegen andere der gegen sich vor, und dem Aehnliches mehr. So wie aber jeder dieser Gesichtspunkte sammt den daraus abgeleiteten Regeln immer nur einseitig ist, so scheint man nur gar zu leicht zu vergessen, daß, indem die eine Pflicht wirklich auf Kosten der andern erfüllt wird, doch etwas verloren geht an der Erfüllung der sittlichen Aufgabe, und folglich etwas von dem sittlichen Tadel übrig bleibt, welchen zu vermeiden die Entscheidung der Collision ein Mittel an die Hand geben wollte. Es ist daher nöthig, sich klar zu machen, daß allgemeine Regeln, die zugleich für den einzelnen Fall wahrhaft ausreichen sollen, hier eben so wenig möglich sind, als allgemeine Pflichtformeln überhaupt, welche als allgemeine zugleich die concrete Beschaffenheit des einzelnen Falles erschöpften. Im Allgemeinen läßt sich vielmehr schwerlich etwas Anderes als Folgendes rechtfertigen.

Eine Casuistik, die sich auf mögliche Collisionen einläßt, (vorausgesetzt, daß sie nicht wie die ältere theologische die Gewissen mit Aeußerlichkeiten behelligt, deren Bedeutsamkeit für eine freie sittliche Gesinnung leicht ganz verschwinden kann,) mag als heuristisches Verfahren betrachtet werden, und hie und da nützlich sein, um an einem Handeln in Gedanken das Urtheil zu üben, die Gesinnung zu prüfen, das Gewicht möglicher Schwierigkeiten empfinden und in seinen Abstufungen abschätzen zu lehren. Wo aber wirkliche Collisionen eintreten, da wird der Grund derselben immer in einer Unvollkommenheit des sittlichen Lebens nachgewiesen werden können, sei es, daß derjenige, der sich in sie verstrickt findet, selbst seine sittliche Thätigkeit nicht richtig angeordnet oder nicht richtig festgehalten, sei es, daß andere für die Tadellosigkeit

und den Zusammenhang ihres Handelns nicht gesorgt haben, sei es endlich, daß die äußeren Verhältnisse noch nicht dem beherrschenden Einflusse eines vernünftigen Wollens der Menschen dergestalt unterworfen sind, daß ihre Wirkungen in die Gestaltung des sittlichen Lebens nicht mehr störend eingreifen können. Der erste Fall führt zu verschuldeten, die beiden andern zu unverschuldeten Collisionen.

Für alle die Fälle nun, in welchen eine Verschuldung der Collision würde nachgewiesen werden können, ist gewiß nichts wichtiger, als die Sorge, der Collision selbst vorzubeugen. Diese Sorge erstreckt sich auf alles Thun oder Lassen, das im Zusammenhange des Lebens irgendwie eine solche Menge sittlicher Ansprüche herbeiführen kann, welchen gleichmäßig zu genügen unmöglich werden könnte. Naheliegende Beispiele sind, wenn jemand nach verschiedenen Seiten hin größere Rechtsverbindlichkeiten übernimmt, als er zu erfüllen im Stande ist, oder sich einem größeren Geschäftskreise unterzieht, als welchem er genügen kann. Hier hätte vorher überlegt werden sollen, ob man im Stande sein werde, alles das zu thun, was die Pflicht erheischt; deshalb hängt jene Gewissenhaftigkeit, welche nicht auf die Gefahr hin handeln will, hinter der Forderung der Pflicht zurückzubleiben, eben sowohl mit der besonnensten Ueberlegung, als mit einer Resignation zusammen, welche es vorzieht, in kleineren Kreisen die ganze Pflicht zu thun, als den Schein einer großen Wirkungssphäre mit einer fragmentarischen Halbheit der Pflichterfüllung zu erkaufen. Wer nicht fortwährend in sittliche Verwickelungen gerathen will, aus welchen, nachdem sie eingetreten sind, rein hervorzugehen leicht unmöglich werden kann, der wird lernen müssen, sich zu beschränken, und selbst für das Gebiet, auf welches er sich beschränkt, die Vorbereitungen zur rechten Zeit so zu treffen, daß ein ungehemmter Fortgang des sittlichen Handelns möglich werde.

Tritt nun eine Collision wirklich ein, aber eine wahre Collision, deren Beseitigung durch keinen Verzug, durch keinen Umweg, durch kein Auskunftsmittel möglich ist, dann gilt es, sich zu besinnen, daß gar nichts zu thun das Pflichtwidrigste sein würde. Nur was geschehen solle, unter Mehrerem, das nicht gleichmäßig geschehen kann, wird sich je nach der individuellen Natur des Falles zu richten haben. Ein Leitfaden für die Entscheidung liegt dabei darin,

ob der ſittliche Gehalt der einzelnen Verhältniſſe von allen Ideen gleichmäßig oder in verſchiedener Weiſe abhänge, oder ob und inwiefern dieſelbe Idee für verſchiedene Fälle mit einem verſchiedenen Gewichte ſich geltend mache. Wo Unterſchiede dieſer Art vorhanden ſind, da wird ſich das Handeln nach derjenigen Idee vorzugsweiſe zu richten haben, welche einem beſtimmten Verhältniſſe des Lebens ſeinen beſtimmten ſittlichen Charakter giebt. Natürlich ſetzt die Anwendung dieſer Regel voraus, daß die Art, wie die verſchiedenen Ideen ſolche oder andere Verhältniſſe des Lebens beſtimmen, klar geworden ſei, daß man, wenn auch nicht vollkommen genau zu meſſen, doch zu ſchätzen wiſſe, wie verſchieden ſich z. B. die Idee des Rechtes in den Verhältniſſen des Staates oder der Familie, im Verkehre mit Fremden und im Umgange mit Freunden, u. ſ. w. geltend mache, wie ſie hier als der einzige Regulator des Handelns hervortritt, dort hinter das Wohlwollen und die Billigkeit theilweiſe oder ganz zurücktritt; immer aber wird es darauf ankommen, der verſchiedenen Vertheilung der ſittlichen Gewichte ohne zweideutige Nebenblicke auf nichtſittliche Motive nachzugeben und in der Befolgung der am ſtärkſten ausgeprägten ſittlichen Anſprüche den ſtärkſten Tadel zu vermeiden. Sollten dieſe Ueberlegungen allemal erſt im Augenblicke des ſittlichen Zweifels angeſtellt werden, ſo könnte die Zeit des Handelns leicht darüber verloren gehen; deshalb muß die ſchon gebildete ſittliche Geſinnung, das Bewußtſein nicht nur über die Pflicht im Allgemeinen, ſondern über das beſtimmte Verhältniß der Pflichten, welche gerade jetzt dem Einzelnen obliegen, diejenige Leichtigkeit und Sicherheit der Unterſcheidung und der Entſcheidung vorbereitet haben, welche man durch den Begriff des ſittlichen Tactes bezeichnen mag. Nicht als ob dieſer Tact ausginge vom bloßen Gefühle, als einem unbeſtimmten, der Gründe ſich nicht bewußten Vorziehen und Verwerfen, ſondern weil vielfach wiederholte, durch prüfende Vergleichungen gebildete Ueberlegungen zu einer ſcheinbar unmittelbaren, in Wahrheit aber in der ganzen Conſtruction des geiſtigen Lebens tief begründeten Wahl führen, die ſich dem Handelnden ſelbſt als ein bloßes Gefühl darſtellt. Deshalb kann auch geſagt werden, daß ſittliche Charaktere, die, in ſich ſelbſt feſt gegründet, mit klarem Blicke das vielgeſtaltige Gewirr überſchauen, durch welches ſie ſich hindurchbewegen, da keine Colliſion ſehen,

wo der schwankende, unsichere Mensch sich in sittliche Zweifel verstrickt fühlt; wie denn überhaupt in der Leichtigkeit und Sicherheit, die das Verschiedenartige gleichmäßig zu berücksichtigen, das Widerspenstige zu bezwingen, das scheinbar Widersprechende auszugleichen im Stande ist, sich die sittliche Bildung zeigt, welche die Reinheit der Gesinnung mit der Vielseitigkeit ihrer Darstellung zu vereinigen weiß.

Bei alle dem darf nicht übersehen werden, daß, wo eine wirkliche Collision vorliegt, da sich die Entschridung immer wesentlich an Größenbegriffe gebunden findet, und daß, wie überwiegend auch die sittliche Aufforderung sein möge, welcher wirklich genügt wird, doch eine andere Pflicht ganz oder zum Theil unerfüllt bleibt. Wenn nun schon diese Schätzung nach Größenbegriffen nicht immer gleich sicher ist, so bleibt auch überdies das Bewußtsein der nicht vollständig erfüllten Pflicht zurück. Dieses Bewußtsein nun soll lebendig, und dadurch wenigstens die Gesinnung rein erhalten werden, damit nicht die bequeme Täuschung entstehe, das, was man unter diesen Umständen allein habe thun können, sei das Vollkommene, das sittlich Genügende. Ohne diese Sorge, welche mitten in den Verwickelungen des Lebens den Blick für die Distanz offen hält, die zwischen den Ideen und dem besteht, was gerade jetzt zu thun allein vergönnt war, sinkt das Ideal von der Höhe des schlechthin Musterhaften zu einem friedfertigen Nachbar des Ausführbaren herab, das Urtheil verliert an Schärfe, die Gesinnung an Adel und Lauterkeit, und der Mensch fängt an, sogar den Maaßstab zu verlieren, an dem sich die Grade der sittlichen Vollkommenheit und Unvollkommenheit messen lassen. Wo das sittliche Leben schlecht geordnet ist, wo Collisionen auf Collisionen sich häufen, wo die Noth drängt, sich oft mit dem Erträglichen zu begnügen, da mag es immerhin schwer sein, das mindest Schlechte nicht mit dem durchaus Guten zu verwechseln*);

*) Man betrachte beispielsweise die geringe Empfindlichkeit für sittliches Lob und sittlichen Tadel, die Personen aus niedern Ständen deshalb häufig verrathen, weil bei ihnen der Kampf um die Bedingungen der äußeren Existenz fortwährend im Streite liegt mit der Pflicht, auf die Rechte, das Wohl anderer Rücksicht zu nehmen. Man betrachte eben so die Kälte des Staatsmannes, dessen bessere Gesinnung unter dem Streite gesellschaftlicher Collisionen

eben deshalb wird es gerade dann um so nöthiger, diese Verwechselung nicht aufkommen zu lassen. Denn wo einmal das Ideal zu verkümmern beginnt, da ist eine Grenze dieser Verkümmerung nicht abzusehen, das sittliche Urtheil wird stumpf, und die Beruhigung mit dem Mittelmäßigen, Gemeinen immer leichter.

Der Begriff einer Collision der Pflichten führt ganz von selbst auf den zweiten der oben erwähnten Begriffe, auf den des Erlaubten. Denn die Entscheidung einer Collision bietet wenigstens einen der Fälle dar, wo im gewöhnlichen Sprachgebrauch der Begriff des Erlaubten angewendet wird, indem man das, was abgesehen von der Collision sich dem sittlichen Tadel nicht würde entziehen können, eben jetzt für gestattet, für erlaubt zu erklären pflegt. So wie man aber hierbei offenbar übersieht, daß die Handlung, durch welche die Collision entschieden wird, niemals blos erlaubt, sondern immer geboten ist, und daß das Erlaubte hier höchstens der unterlassenen Handlung gelten könnte, deren Unterlassung im Verhältnisse zu jener stärker gebotenen sich der Handelnde erlauben zu können glaubt, so entsteht zugleich die allgemeinere Frage, welche Bedeutung der Begriff des Erlaubten überhaupt für das sittliche Leben werde in Anspruch nehmen können. Daß diese Frage ihren Ort wesentlich beim Pflichtbegriffe habe, erhellt daraus, daß das Erlaubte, als dasjenige, was weder geboten noch verboten ist, in der Mitte zwischen beiden steht, und gleichsam eine leere Stelle bezeichnet, welche weder von einem Verbote noch von einem Gebote berührt wird. Sie bezieht sich daher zunächst auf den Umfang des Pflichtbegriffs und kann auch so ausgedrückt werden: ob der Pflichtbegriff alles menschliche Wollen und Handeln beherrsche, oder ob es einiges gebe, um welches er sich mit seinen Geboten und Verboten gar nicht kümmere? Hierin liegt sogleich, daß das Erlaubte entweder als das sittlich gar nicht Bestimmbare ganz außerhalb des sittlichen Gebietes liegen müsse, oder innerhalb desselben nur das sittlich nicht Bestimmte bezeichnen könne.

---

nicht blos abgekühlt, sondern im eigentlichen Sinne zu der Zufriedenheit mit dem, was sich, wie wenig es sei, gerade thun läßt, herabgedrückt wird.

In beiden Fällen bezeichnet mithin das Erlaubte als ein blos negativer Begriff nur eine Grenze und hat keinen eigenen sittlichen Inhalt. Will man diese Grenze untersuchen, so giebt es dafür keinen andern Leitfaden, als die Erinnerung an den Satz: daß der Umfang eines Begriffs sich nach dem Inhalte desselben richte. Nun reicht die Sphäre der ethischen Beurtheilung, folglich auch der Begriff der Pflicht, zunächst nur so weit, als die Sphäre der Begriffe, welche diese Beurtheilung bezeichnen (S. 315); und es ist falsch, zu behaupten, daß die Ideen alles mögliche Wollen und Thun *unmittelbar* auf eine solche Weise umfassen, daß sich gar kein Wollen und Thun denken lasse, welches nicht der Beurtheilung nach einer der Ideen unterliegt. Im Gegentheile gehören hierher alle die Willensacte, welche gar nicht als Glied irgend eines von den Verhältnissen auftreten, auf welchen die Ideen beruhen; es gehört hierher, wenn ein weitreichendes Beispiel verlangt wird, ein großer Theil dessen, was als Streben nach Wohlbefinden, als Richtung des Willens auf unschuldige Freuden und Genießungen sich geltend macht, falls nur dieses Wollen wirklich keine der Ideen verletzt. Alles dieses und dem Aehnliches wäre somit als außerhalb des sittlichen Gebietes liegend sittlich unbestimmt, und somit erlaubt. Gleichwohl bleibt die Möglichkeit übrig, daß solches Wollen in ein ethisches Verhältniß gerathe. Spazieren gehen auf diesem oder jenem Wege mag an sich gleich viel gelten; sobald aber ein Versprechen vorhanden wäre, mit einem Andern auf einem bestimmten Wege zusammenzutreffen, wäre schon eine bindende Rücksicht da, welche dem, was erlaubt war, eine Grenze setzt. Wie in diesem Falle, so möglicherweise in allen Fällen, wo ein an sich gleichgültiges Wollen in eins der durch die Ideen bezeichneten Verhältnisse geräth. Ja, es braucht nicht einmal unmittelbar und direct in ein solches Verhältniß zu gerathen, sondern schon da, wo sich eine *mittelbare* und *indirecte* Beziehung auf den Zusammenhang des sittlichen Lebens nachweisen läßt, wird die Erlaubniß in desto engere Grenzen eingeschlossen werden, je weiter sich diese Beziehungen verzweigen. Deshalb ist der Umfang des Erlaubten eine so *veränderliche* Größe, daß sie möglicherweise überall auf Null herabsinken kann. Mit andern Worten: es läßt sich von gar Nichts *schlechthin* und *allgemein* behaupten, daß es erlaubt sei; was in Form eines Gebotes

ausgedrückt dahin lautet: daß man sich nichts schlechthin erlauben soll; eine Formel, welche unter dem Gesichtspunkte des Pflichtbegriffs dasselbe sagt, was oben (S. 329) unter dem des Tugendbegriffs dahin bestimmt wurde: daß der Sittliche nichts Aeußeres durchaus wollen werde. Daher es in öffentlichen wie in Privatverhältnissen mit Recht für ein Zeichen sittlicher Stumpfheit oder Verwilderung angesehen wird, wenn viele Handlungsweisen nach dem Satze: darauf kommt weiter nichts an, für erlaubt gehalten, und somit einer möglichen sittlichen Beurtheilung im Voraus entzogen werden.

Dennoch bleiben auch für solche Handlungen, für welche im Allgemeinen der Begriff des Erlaubten seine Bedeutung verliert, die sich also statt eines sittlich überhaupt nicht Bestimmbaren als solche darstellen, die einer sittlichen Bestimmung noch entgegensehen, immer noch Unterschiede übrig, in wie fern sie einer solchen Bestimmung unterliegen. Zu diesem Zwecke sind die einzelnen Ideen ins Auge zu fassen. Den weitesten Spielraum gestatten die Ideen, welche ursprünglich blos auf die Vermeidung des Verwerflichen dringen, Recht und Billigkeit; daher auch auf dem Gebiete des Rechts der Begriff des Erlaubten nicht nur im gewöhnlichen Leben, sondern auch in der Wissenschaft seinen eigentlichen Sitz hat. Sehr Vieles bleibt durch das Recht unbestimmt; eben darum erlaubt es das Recht. Aber wenn schon die Rücksicht auf die Billigkeit diese Erlaubniß beschränkt, so erhebt das Wohlwollen für einen noch größeren Umfang seine Stimme; und die innere Freiheit gestattet vollends ganz und gar nicht, irgend ein Wollen ohne alle Ueberlegung, ob und in wiefern es erlaubt sei oder nicht, zur That werden zu lassen. Denn der innerlich Freie, dessen Wollen von sämmtlichen Ideen zugleich mit Rücksicht auf die Vollkommenheit und den Zusammenhang des sittlichen Lebens geleitet wird, wird jedes Wollen nicht nur nach allen unmittelbaren oder mittelbaren Beziehungen zu durchforschen, sondern auch eben so mit Rücksicht auf andere, als in dem Bestreben, vor sich selbst tadellos dazustehen, dafür zu sorgen bereit sein, daß die sittlich leeren Stellen seines Lebens möglichst verschwinden. So zeigt sich auch von dieser Seite, daß das Erlaubte auf dem Gesammtgebiete des Sittlichen nur wie eine verschwindende Größe aufgefaßt werden kann, welche ganz unfähig ist, einen ein für allemal festbe-

grenzten Raum einzunehmen. Daher auch eine specielle Ausführung der Pflichtenlehre auf diesen Begriff keine Rücksicht zu nehmen haben würde, sofern sie darauf angelegt wäre, die sittliche Aufgabe in ihrer Totalität und nicht blos von dieser oder jener Seite her unter der Form des Gesetzes darzustellen. Wo aber eben nur ein einzelner Factor in Rechnung gebracht wird, da wird man dem gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht wehren können, von erlaubten Handlungen zu sprechen; sei es nun, daß irgend ein von einer einzelnen Idee ausgehender Entschluß eine bestimmte Reihe von Pflichten einschließt, in Beziehung auf welchen die durch ihn *nicht* bestimmten Handlungen für erlaubt gehalten werden; sei es, daß in der *Art* der Pflichterfüllung ein freier Spielraum bleibt, über welchen jeder nur sich selbst Rechenschaft zu geben hat, wo es begegnen mag, daß „das Urtheil Anderer uns das als etwas Erlaubtes durchgehen läßt, worin wir selbst uns der sittlichen Kraft unseres eigenthümlichen Lebens auf das Bestimmteste bewußt geworden sind*)," wie denn etwa die Wahl des Berufs, falls er nur überhaupt für einen sittlichen Gehalt empfänglich ist, erlaubt genannt wird, wo das Bewußtsein besonderer Liebe und Anlage dem Wählenden selbst die Wahl gerade dieses Berufes zur bestimmten Pflicht gemacht haben kann. Ja selbst von der Verzichtleistung auf bestimmte Arten sittlicher Thätigkeit werden Andere sagen können, sie sei einem erlaubt, wo dieser selbst sie sich nicht blos erlaubte, sondern sie, um Collisionen vorzubeugen, oder weil er sich für minder befähigt hielt, oder andern den Platz einer wirksameren Thätigkeit nicht verbauen wollte, für sich selbst als sittlich nothwendig erkannte. So gestatte die Vielgestaltigkeit des Lebens und die Unsicherheit der Beurtheilung des *fremden* Wollens dem Begriffe des Erlaubten immerhin einen freien Spielraum; für den Handelnden selbst bleibt dennoch die kurze Regel stehen: daß er sich nichts *schlechthin* erlauben dürfe; und somit hat für die Ethik der Begriff des Erlaubten, etwa gar in der Form eines Erlaubnißgesetzes keinerlei positive Bedeutung, aus der sich irgend etwas ableiten ließe, oder welche der Anerkennung des

*) *Schleiermacher* „Ueber den Begriff des Erlaubten" (Verm. Schr. Bd. II, S. 445).

Pflichtmäßigen irgendwie schlechthin hemmend entgegenzutreten berechtigt wäre.

3) Sittliches Gut.

Die Begriffe der Tugend und der Pflicht, sammt dem in der Mitte zwischen beiden liegenden der Sittlichkeit, die möglichen Unterschiede des Mehr und Minder, sowie die Rücksicht auf das, was unmittelbar eine sittliche Bedeutung erlangen kann, mit eingerechnet, erschöpfen kraft des Gegensatzes eines den Ideen entweder angemessenen oder nicht angemessenen wirklichen Wollens die Beziehungen dieses wirklichen Wollens auf die Ideen vollständig. Es kann also die Frage entstehen, mit welchem Rechte der Begriff des Gutes neben ihnen auf eine eigenthümliche Bedeutung Anspruch mache. Dieser Frage muß gleich von vornherein so viel zugestanden werden, daß von sittlichen Gütern und Uebeln nicht unter Voraussetzung irgend eines beliebigen Wollens, sondern nur unter Voraussetzung eines sittlichen die Rede sein kann. Ein Gut oder ein Uebel bezeichnet im Allgemeinen ein Object, welches vorgezogen oder verworfen wird, insofern es begehrt wird; d. h. es giebt Güter und Uebel nur für den Willen; darum liegt in dem allgemeinen Begriff des Gutes oder Uebels keinerlei Entscheidung über den Werth des Willens, welcher vorzieht oder verwirft, und deshalb war es unzulässig, den Begriff der Güter und Uebel an die Spitze der Ethik zu stellen. (Vgl. S. 59 fg.). Sollen mithin diese Begriffe auf ethischem Gebiete eine Bedeutung gewinnen, so muß das, was vorgezogen oder verworfen wird, an die Beschaffenheit, den Werth des vorziehenden oder verwerfenden Willens gebunden werden; und das heißt eben: nur für den sittlichen Willen giebt es sittliche Güter und Uebel im wahren Sinne des Wortes.

Versucht man demgemäß eine Bestimmung darüber: was für den sittlichen Willen ein Gut sein könne, so ist zuvörderst alles Unsittliche davon auszuschließen. Vielmehr bietet sich hier sogleich die bekannte Antwort dar, daß die Tugend und das pflichtmäßige Leben selbst das unmittelbare sittliche Gut sind, und zwar, weil der Güterbegriff überhaupt ein Object bezeichnet, welches sich der Auffassung darbietet, nicht blos die eigene Tugend des Wollenden, sondern auch die fremde. Als Uebel würde sich

dagegen eben so, wo sie sich auch fände, die Unsittlichkeit und das Laster darstellen. Während daher der Tugend- und Pflichtbegriff den Wollenden zunächst auf sich selbst beschränkt und ihn auf seine Beziehungen zu andern nur insofern hinweist, als davon der sittliche Gehalt seines eigenen Wollens abhängt, während namentlich der Pflichtbegriff das Sittliche als eine Aufgabe hinstellt, welcher noch nicht genügt ist, und den Kampf des Guten und des Bösen einschließt, erweitert der Güterbegriff den Blick für die Auffassung alles dessen, was auf sittlichem Gebiete irgend wie erreicht ist, und schließt nicht nur die Freude am Gelingen des Guten, sondern auch dieses Gelingen selbst ein. Während jene beiden ganz eigentlich die Beschaffenheit des Wollens und das sittliche Streben bezeichnen, geht der Güterbegriff mit auf die Wirkung, welche der Anblick dieses Wollens und Strebens auf den Sittlichen macht; und insofern gewinnt er seine volle Bedeutung erst dann, wenn man von den ursprünglichen Ideen fortschreitet zu den gesellschaftlichen und eine größere Gemeinschaft als das Gebiet denkt, in welchem das Sittliche zur Wirklichkeit geworden sei. In diesem Sinne erscheinen dann nicht nur die sittliche Festigkeit, Reinheit und Güte des einzelnen Vernunftwesens, nicht nur die persönlichen Beziehungen im geselligen Verkehr, in der Freundschaft, in der Familie, sondern auch die größeren Formen der Gemeinschaft, der Rechtszustand, die Sorge für das öffentliche Wohl, und was sonst als Darstellung der Ideen betrachtet werden kann, als sittliche Güter, der Mangel und die Verderbniß dieser Gestaltungen des Lebens als Uebel. Faßt man endlich alle diese Richtungen der sittlichen Thätigkeit nach ihrer gegenseitigen Durchdringung in der beseelten Gesellschaft zusammen mit dem fortschreitenden Gelingen derselben, d. h. denkt man sich den Organismus der beseelten Gesellschaft als realisirt, so erhält dadurch der Güterbegriff in seiner unmittelbaren Bedeutung die höchste Steigerung, deren er fähig ist; es entspringt der Begriff des höchsten Gutes, als des richtig geordneten Organismus aller einzelnen Güter. Will man zu diesem inneren Reichthume noch die äußere Ausdehnung hinzufügen, so mag man sich die beseelte Gesellschaft über das ganze menschliche Geschlecht erweitert denken; nur wird man dann nicht vergessen dürfen, daß die Aufgabe: die Gesammtwirkung aller sittlichen Thätigkeit auf das Ganze des menschlichen Geschlechts

in dem Organismus des höchsten Gutes auseinanderzulegen, nur unter der Voraussetzung einen Sinn haben würde, daß das ganze menschliche Geschlecht auch wirklich so durchaus gleichmäßig sittlich gebildet sei, daß es den Namen einer einzigen beseelten Gesellschaft in Wahrheit verdiente.

Ueberhaupt ist, wie hoch man den Güterbegriff zu steigern und wie mannigfaltig man ihn zu gliedern versuchen möge, immer gleichmäßig festzuhalten, nicht nur daß der sittliche Gehalt aller der Gestaltungen, welche als einzelne Organe eine Stelle innerhalb des höchsten Gutes einnehmen, überall gleichmäßig von den Ideen abhängt und losgelöst von ihnen nichts bedeutet, sondern auch, daß die Schätzung, für welche diese Gestaltungen als sittliche Güter gelten, selbst schon einen sittlichen Willen voraussetzt. Ein bestimmtes Handeln, ein bestimmtes Verhältniß des Lebens wird also für den Sittlichen soweit und insofern ein sittliches Gut sein, wie weit und inwiefern es sich als Glied einfügt in den Organismus des Ganzen, und beiträgt zur Lösung der Gesammtaufgabe. Der Begriff des sittlichen Gutes, vollends der des höchsten Gutes behält also immer einen idealen Charakter, und es wäre ganz unstatthaft, an die Gliederung dessen, was er bezeichnet, etwa mit der Voraussetzung zu gehen, als sei das, was factisch vorliegt, so, wie es gerade vorliegt, auch schon für ein sittliches Gut zu halten, weil es doch irgendwie eine Einwirkung des Wollens auf die gegebenen Naturverhältnisse verrathe*).

Der Güterbegriff ist jedoch in dem Gesagten nur mit Beschränkung auf das, was sich unmittelbar als sittliches Gut darstellt, betrachtet worden. Sittliches Gut ist hier das Product der sittlichen Thätigkeit, insofern es diese unmittelbar einschließt und darstellt. Aber die wirkliche sittliche Thätigkeit des Einzelnen, wie der Gesellschaft, ist vielfältig bedingt von den gegebenen Naturverhältnissen, auf welche schon früher durch den Begriff der Mittel des sittlichen Fortschritts oder Rückschritts hingewiesen worden ist. Was sittlich erreichbar ist, das ist es nur innerhalb dieser Naturverhältnisse, und je nach der Art und Weise, wie sie der Mensch

*) Das Seitenstück dazu ist, wenn man schon die bloße Einwirkung des Willens oder der Intelligenz auf Naturverhältnisse ohne Frage nach der Beschaffenheit dieses Wollens für sittlich erklärt. Vgl. 1. Buch S. 122 flgg.

zu benutzen, zu bilden, zu beherrschen versteht; und deshalb können äußere Sachen und Verhältnisse, ganz abgesehen von dem Genusse, den sie darbieten, entweder positiv als Mittel für die Erreichung sittlicher Zwecke, oder negativ dadurch, daß ihr Mangel die sittliche Thätigkeit hemmen würde, im Zusammenhange des menschlichen Lebens einen relativ sehr großen Werth in der sittlichen Schätzung erlangen. Die Schätzung dieser mittelbaren Güter wird sich richten nach der Wichtigkeit und Größe des Beitrags, der sich ihnen für die Darstellung der Ideen abgewinnen läßt. Aber auch diese Schätzung hat keinen andern absoluten Maaßstab, als wieder nur die Ideen; weder der äußere Besitz, noch die Gesundheit, noch sonst etwas, was in der Reihe der mittelbaren Güter mit Recht genannt werden könnte, ist so beschaffen, daß es unter allen Umständen gleichmäßig für ein sittliches Gut müßte gehalten werden; ja diese ganze Schätzung richtet sich überhaupt gar nicht nach der Genießung, sondern wird, wie z. B. bei der Mühe der Arbeit, bei der Entbehrung für die Erfüllung der Pflicht, eben so dem gelten, was an sich Unlust hervorruft. In Beziehung auf alles das, was als Instrument und Material der sittlichen Thätigkeit dienen kann, liegt daher die allgemeine Bedingung für die Schätzung desselben als eines Gutes darin: daß es für jede Lage des Lebens darauf ankomme, allen den Verhältnissen, welche gerade diese Lage bestimmen, den größtmöglichen Beitrag zur Darstellung der Ideen abzugewinnen, damit sie, so benutzt, den Werth eines sittlichen Gutes erlangen. Demgemäß wird die Gesammtheit der gegebenen Naturverhältnisse für die sittliche Thätigkeit gewiß nicht gering anzuschlagen sein; vielmehr bietet sie den Grund und Boden dar, auf dem die Sittlichkeit sehr verschieden gedeiht; sondern nur dem muß vorgebaut werden, daß man nicht irgend ein Aeußeres, was es auch sei, schon an sich für ein sittliches Gut halte, indem es diesen Werth erst durch seine Beziehung auf die sittliche Thätigkeit erhalten kann*). Dies ist

*) Man wird daher niemals auf solche Formeln kommen können, wie sie etwa Schleiermacher (2. Abh. über d. Güterbegriff. Verm. Schrift. Bd. II, S. 463, 464) hinstellt, indem er sagt: „die Familie als physische Vorbedingung, auf welcher der erste Anfang der Lösung der ganzen sittlichen Aufgabe beruhe, sei auch schon das erste vollständige und für sich bestehende Gut."

um so wichtiger, weil gerade die mittelbaren Güter nicht, wie die unmittelbaren, als Gesinnungen und Handlungen, sondern als Objecte des Willens sich ankündigen, und wegen der möglichen, oft sehr wichtigen Beziehung auf die sittlichen Zwecke leicht vergessen lassen, daß die sittliche Bedeutung, die sie wirklich erhalten können, jederzeit von der sittlichen Thätigkeit selbst abhängt. Der Hauptpunkt bleibt immer, ob ein äußeres Object deshalb für ein Gut gehalten wird, weil die darauf gerichtete Thätigkeit einen sittlichen Gehalt und Zielpunkt hat, oder ob eine Thätigkeit deshalb für sittlich erklärt wird, weil sie auf einen äußeren Gegenstand gerichtet ist. Nur unter jener ersten Voraussetzung hat die Frage: was herauskomme bei dem Handeln, die Frage nach dem Werke und dessen Gelingen, eine Berechtigung, und selbst die Beurtheilung dessen, was herauskommt oder nicht herauskommt, hängt wieder von den Ideen ab, auf welche alles, was irgendwie auf ethischem Gebiete eine Stelle soll einnehmen können, in letzter Instanz zurückweist. So betrachtet, kann man allerdings sagen, daß für die Construction des sittlichen Lebens, welche die Ueberlegung über den Zusammenhang der sittlichen Thätigkeiten und die Bedingungen ihres Gelingens ganz von selbst einschließt, der Güterbegriff ganz entbehrlich ist, wie er denn auch factisch da am meisten vorherrscht, wo entweder, wie bei den Alten, die Einsicht: daß das eigentliche Object der ethischen Beurtheilung der Wille ist, sich noch gar nicht bestimmt hervorgearbeitet hatte, oder die Ethik in den Eudämonismus untergegangen war. Dennoch hat er unter der Voraussetzung des sittlich gebildeten Wollens und innerhalb der darin liegenden Schranken seine Gültigkeit, die er im Leben immer behalten wird; ja diese Schranken sind wegen der Natur der mittelbaren Güter nicht einmal festbestimmte, sondern sind aller der Erweiterungen fähig, denen die ethische Schätzung durch diesen Begriff des Mittelbaren zugänglich wird. Daher es sich in ähnlicher Weise und in demselben Sinne würde ausführen lassen, daß nichts Aeußeres schlechthin gleichgültig, d. h. weder für ein sittliches Gut, noch ein sittliches Uebel zu halten sei, wie es oben in Beziehung auf den Begriff des Erlaubten geschehen ist. (S. 346 flgg.). Sollte es endlich scheinen, daß durch die Zulassung des Güterbegriffs sammt der Befriedigung, Genüge, und reinen Freude, welche der Anblick eines sittlichen Gutes dem

Sittlichen darbieten wird, dem Eudämonismus doch wieder eine Hinterthür geöffnet worden sei, so könnte bei dem Gewichte, welches durchgehends auf den Satz gelegt worden ist: daß die Bedingung dieser Freude die sittliche Bildung und Gesinnung des sich Freuenden ist, ein Streit darüber wohl nur auf einen Wortstreit hinauslaufen. Außerdem müßte an die bekannte Xenie erinnert werden:

„Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin."
Da ist kein anderer Rath, du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebeut.

Vergleicht man nun die Begriffe der Tugend, der Pflicht und des sittlichen Gutes, sammt ihren Gegentheilen unter sich und mit den Ideen, so findet man bestätigt, was auch noch ohne Rücksicht auf den bestimmten Inhalt der Ideen nachgewiesen werden konnte, daß weder einer dieser Begriffe für sich, noch alle zusammen die Ideen ersetzen können, weil jeder sie voraussetzt. Sie sind sämmtlich abgeleitete ethische Begriffe, aber abgeleitete der ersten Ordnung, und eben darum für die Unterscheidung des Verhältnisses zwischen dem wirklichen Wollen und den Ideen unentbehrlich. Dabei könnte die Frage entstehen, ob sich nicht noch ein vierter ihnen coordinirter Begriff nachweisen lasse. Aber die Frage beantwortet sich durch die Beachtung der Art, wie die genannten drei entstehen, von selbst. Tugend und Pflicht ruhen auf einem Gegensatze; was sich zwischen die Angemessenheit oder Unangemessenheit des Willens an die Ideen in die Mitte schiebt, giebt nichts specifisch Neues, sondern ist durch die Unterschiede des Vollkommenen und Unvollkommenen, des Mittelbaren und Unmittelbaren bedingt, und durch den Begriff der Sittlichkeit bezeichnet. Die Sittlichkeit aber sammt den durch ihren Begriff mitgesetzten Gesinnungen, Werken und Thaten als Object der Auffassung eines selbst sittlichen Zuschauers und im Zusammenhange mit alle dem, was als Keim ihrer Entstehung und als Medium ihrer Darstellung betrachtet und behandelt werden kann, bezeichnet der Begriff des sittlichen Gutes, der also nicht ein neues Verhältniß des Willens zu den Ideen, sondern nur die Art bezeichnet, wie das

Ganze der sittlichen Thätigkeit als Object des Beifalls von einer sittlichen Intelligenz aufgefaßt wird.

Ueberdies sind diese drei Begriffe zum großen Theile Abstractionen, unentbehrlich, um die wissenschaftliche Reflexion über die Verschiedenheiten der im wirklichen Leben vorliegenden Verhältnisse zu orientiren, während diese selbst in ihrer individuellen Bestimmtheit bei weitem nicht immer dem genau entsprechen, was jeder dieser Begriffe bezeichnet. Die Tugend ist ein Ideal, dem das menschliche Wollen niemals vollständig entsprechen wird; die Pflicht aber wird dennoch oft eher erfüllt, ehe das Gebot als solches daran erinnert; und eben so denkt gerade der bessere Mensch am wenigsten daran, in wiefern das Gethane und Erreichte etwa ein sittliches Gut sei. Obgleich daher die Wissenschaft dem Leben keinen dieser drei Begriffe vorzuenthalten braucht, so wird sie in dem praktischen Gebrauche derselben Freiheit gestatten müssen; und es ist kein großer Werth auf den Versuch zu legen, die praktische Philosophie dreimal, als Tugendlehre, Pflichtenlehre und Güterlehre, unter jeder dieser Formen aber vollständig auszuführen. Denn wegen der gemeinschaftlichen Beziehung dieser drei Begriffe auf die Ideen läßt sich zwar leicht sagen: wenn alle Tugenden vorhanden wären, so müßten auch alle Pflichten erfüllt und alle Güter erreicht sein, oder welchen andern dieser Begriffe man als Bedingung für die Realisirung der beiden andern an die Spitze stellen mag; es ist auch nicht schwer, diesen allgemeinen Parallelismus dann in die nicht gleichmäßig ganz richtigen Sätze zu zerlegen: jede erfüllte Pflicht lasse sich auch als Tugend auffassen, jede Tugendübung als Pflichterfüllung, beide aber gleichmäßig als ein Mitarbeiten am höchsten Gut, so daß alles, was auf sittlichem Gebiete liege, unter jeden dieser Begriffe subsumirt werden und in jedem derselben vollständig, wenn auch in verschiedener Ordnung, wieder vorkommen müsse. Gleichwohl würde ein solches Verfahren nicht eine Reduction der Begriffe selbst auf einander bezeichnen, sondern es würde immer nur andeuten, daß jegliches Wollen eben sowohl in dieser als in jener Beziehung zu den Ideen gedacht werden könne; während es in der Wirklichkeit oft nur in einer oder der andern zu ihm steht. Ob daher der eine oder der andere Begriff vorzugsweise zur Anwendung komme, wird größtentheils von der verschie-

denen sittlichen Bildung und der Individualität der Handelnden abhängen; und während es hier genügen mag, auf das Ideal der Tugend hinzuweisen und den nicht widerstrebenden Willen der „sanften Führung" der Ideen zu überlassen, wird es dort nöthig werden, die ernste Stimme der Pflicht geltend zu machen, während in noch andern Fällen schon viel gewonnen sein wird, wenn die natürliche und rohe Güterlehre, die sich der Mensch von selbst bildet, so weit geregelt und veredelt werden kann, daß sich aus ihr die Keime der reineren Sittlichkeit entwickeln. Psychologisch genommen liegt die Güterlehre überall am nächsten; deshalb wird man durch sie dem Willen am besten beikommen können; aber gerade deshalb ist, wo man dies versucht, auch die höchste Vorsicht nöthig, um der Verwechselung zwischen der Befriedigung und dem Werthe des Wollens durch die stärksten sittlichen Gegengewichte vorzubeugen.

Alles dieses nun führt von allen Seiten darauf zurück, daß die Bestimmung der Art, in welcher die bis jetzt entwickelten formalen Begriffe zur Anwendung kommen werden, von den Verhältnissen des Lebens selbst abhängt, und erinnert dadurch an die sogleich nach der Darstellung der Ideen nachgewiesene Aufgabe (S. 302, 303): diese Verhältnisse des menschlichen Lebens selbst einer genaueren Betrachtung zu unterwerfen. Auch das ist schon gesagt, daß die praktische Philosophie hier auf Wirkliches, factisch Gegebenes stößt; auf den Menschen als Naturwesen, neben andern seines Gleichen und in der Mitte einer Welt, welche die Bedingungen seiner Existenz und Wirksamkeit hergiebt. Die Gesammtheit dieses Stoffes läßt sich nicht kürzer und vollständiger bezeichnen, als durch die Hinweisung auf die Stellung des Menschen in der Mitte der Natur und der Gesellschaft. Was darin liege, muß wenigstens in allgemeinen Umrissen anzudeuten nunmehr der Versuch gemacht werden, um danach zu bestimmen, was daraus für die Realisirung der sittlichen Aufgabe folge.

II. Der Mensch in der Mitte der Natur und der Gesellschaft.

Mit der Erinnerung an das, was unter den Umfang der gewählten Bezeichnung fällt, breitet sich vor den Blicken des Beobachters eine unermeßliche, niemals abgeschlossene, im Laufe der Geschichte fortwährend wachsende Mannigfaltigkeit aus, die es verschmäht, sich in festbestimmte Grenzen einschließen zu lassen. Alles das, was das Leben der Einzelnen, die Berührungen derselben mit einander, die gesellschaftlichen Verbindungen und Verwickelungen, also alles, was die Psychologie, die Ethnographie, die Geschichte in der ganzen Breite ihrer Ausdehnung an Stoff darbieten, gehört gleichmäßig hierher, ja es will nicht nur als Thatsache aufgefaßt, sondern es will als Phänomen neben andern Phänomenen begriffen sein, damit sich mit einiger Sicherheit entscheiden lasse, welche Erwartungen sich darauf für die Möglichkeit eines sittlichen Fortschrittes oder Rückschrittes gründen lassen. Es ist demnach zu wenig, wenn man die Ausführung der hiermit der Ethik vorgelegten Aufgabe etwa mit dem Namen einer Anthropologie aus praktischen Gesichtspunkten bezeichnet; sondern es muß auf allgemeinere Untersuchungen verwiesen werden, welche das Psychologische und Anthropologische als eine ihrer Grundlagen in sich mit einschließen, um nicht nur das Gebiet der Anwendung der Ideen, sondern auch die Bedingungen darzulegen, unter welchen sie wirksam in das Leben werden eingreifen können. Eine solche Untersuchung würde nun ihrem eigenen Begriffe nach zunächst gar nicht von ethischen, sondern von rein theoretischen Fragen ausgehen müssen;

ſie würde ſich, um ſich in ſich ſelbſt zu vollenden, nicht nothwendig um das Ethiſche zu bekümmern brauchen, und das Intereſſe ihrer Beziehung auf das letztere wurzelt daher nicht in ihr ſelbſt, ſondern nur in der Ethik. Schon deshalb nun, weil dieſe Beziehung hier, in der Mitte der Ethik, nicht verloren gehen darf, wird es erlaubt ſein, mit Hülfe allgemeiner Begriffe nur die Zeichnung eines Umriſſes zu verſuchen, der ohne Rückſicht auf einen beſtimmten hiſtoriſchen Verlauf der Ereigniſſe das, was das menſchliche Leben als Naturerſcheinung charakteriſirt und ihm ein ſolches oder anderes Verhältniß zu den Ideen giebt, wiedererkennen laſſe. Den mehr oder minder reichen Lebensanſchauung des Leſers muß es überlaſſen bleiben, dieſen Umriß auszufüllen.

Die gröſte Einſeitigkeit würde es dabei ſchon von dem Standpunkte der reinen Empirie aus ſein, wenn man den Einzelnen nur als ſolchen, und nicht zugleich in der Mitte der Uebrigen auffaſſen wollte. Die Verhältniſſe der Einzelnen zu einander fallen nun zwar bei weitem nicht alle unter den Begriff der Geſellſchaft, aber irgend welche Anfänge geſellſchaftlicher Verbindungen finden ſich als Thatſache überall vor, wo Menſchen einander berühren. Was ferner von dem Einzelnen als ſolchem, von dem Einzelnen neben andern Einzelnen, dem Einzelnen in der Geſellſchaft, und von dieſer als umfaſſend die zu ihr gehörigen Individuen gilt, hat ſeine Bedeutung nicht von einander unabhängig und iſolirt, ſondern alle dieſe Verhältniſſe verweben ſich dergeſtalt unter einander, daß die vollſtändige Auffaſſung jedes einzelnen von der Rückſicht auf alle übrigen vielfältig mitbedingt wird. Obwohl ſich daher für den Zweck einer kurzen Ueberſicht der Naturbedingungen und Naturformen des menſchlichen Daſeins kaum ein anderer Leitfaden wird finden laſſen, als welcher in den eben angedeuteten Unterſcheidungen liegt, ſo muß doch ſogleich vor der Vereinzelung deſſen gewarnt werden, was zwar in Begriffen nur geſondert aufgefaßt werden kann, in der Wirklichkeit aber verbunden, wenn auch nicht immer auf die gleiche Weiſe verbunden wirkt.

A. Der Einzelne als solcher.

Sucht man den Einzelnen aus der Mitte seiner Umgebungen herauszuheben, und ihn lediglich als Naturwesen aufzufassen, so erscheint schon der empirischen Auffassung sein Wollen und Handeln nicht als ein von vorn herein fertiges und abgeschlossenes, sondern als ein werdendes, allmählig sich entwickelndes. Diese Entwickelung hängt aber ab von Bedingungen, welche nicht vollständig und ausschließend in seinem eigenen geistigen Leben liegen; sie ist das Product aus der Verbindung verschiedenartiger Factoren. Dadurch findet sich die Auffassung seines Begehrens und Wollens vielfältig zurückgewiesen auf das, was nicht sein eignes Wollen ist, aber wovon dieses dennoch abhängt. Wie mannigfaltig die Veranlassungen seien, unter welchen sich die Begierden und Bestrebungen des Menschen erzeugen, und sich als Gewohnheit, Trieb, Hang, Sucht, Leidenschaft u. s. w. äußern, darf hier aus der Psychologie als bekannt vorausgesetzt werden; wichtig ist es, bestimmt hervorzuheben, daß die natürlichen Quellen sehr mannigfaltiger, theilweis unabweislicher Begierden sämmt den aus ihnen hervorgehenden Handlungen nicht die Ideen, sondern die natürlichen Bedürfnisse und Neigungen der Menschen sind. Für eine erträumte Welt mag man es als minder bedeutend bei Seite setzen, daß der Mensch Nahrung, Kleidung, Obdach nöthig hat; in der wirklichen Welt nehmen die Begehrungen, die unmittelbar auf die Befriedigung des physischen Bedürfnisses gehen, da, wo sich dessen Befriedigung nicht von selbst darbietet, (und das gilt von der ungeheuren Mehrzahl der Menschen,) einen sehr breiten Platz ein. Diese Begehrungen, durch die Functionen des körperlichen Organismus bei jedem Einzelnen rastlos von Neuem sich erzeugend, werden um so mächtiger, je weniger sich ihnen die naturgemäße Befriedigung darbietet; und der Kampf um die Bedingungen des leiblichen Lebens vermag da, wo diese versagt werden, alles andere Begehren und Streben gänzlich zu verschlingen. Indessen, auch wo die Noth nicht so unmittelbar drängt, durchdringt jenes von Naturbedürfnissen ausgehende Begehren das gesammte Begehren des Einzelnen in vielfältig verwebten Verzweigungen; es ist durch den Einfluß auf seine Beschäftigungen und Arbeiten, auf das, was er haben

und treiben kann, und was er entbehren und dulden muß, die Quelle eines unbestimmt mannigfaltigen, mittelbar unter einander in Verbindung stehenden Wollens. Dazu kommt, daß die Lust der Befriedigung die Begierden unbestimmbar weit über das Maaß des naturgemäß Zureichenden, unumgänglich Nothwendigen hinaustreibt. Neue Genießungen erzeugen neue Begierden; wiederholte Befriedigungen verstärken die schon vorhandenen; das Begehren, in fortschreitender Mannigfaltigkeit und Stärke aus dem Genusse immer wieder hervorquellend, wuchert fort wie eine Pflanze in üppigem Boden; es befestigt sich in den Gewohnheiten, Neigungen, Leidenschaften; und so, wie es gerade jetzt beschaffen ist, wird es die treibende Kraft für das Thun und Lassen des Menschen.

Wenn nun der allergrößte Theil dieses Begehrens thatsächlich nicht von den Ideen, sondern von irgend welchen andern Veranlassungen, seien dieselben auch, welche sie immer wollen, ausgeht, so liegt auch in dieser natürlichen Entwickelung des Einzelnen keine Bürgschaft dafür, daß sein Wollen den Ideen entsprechen werde; ja selbst die flüchtigste Erinnerung daran, daß Recht, Wohlwollen, Billigkeit, Rücksichten auf ein fremdes Wollen verlangen, welche die eigene Begierde nicht kennt, genügt, um die Möglichkeit eines Conflictes dieses Begehrens mit den Ideen zu zeigen. Es ist gar nicht schwer, die Macht der natürlichen Bedürfnisse, und den Einfluß der Gesinnungen und Leidenschaften, die sich in der fortschreitenden Verfeinerung des äußeren Lebens, bei der Verfälschung der ursprünglichen Naturverhältnisse, bei der Vermehrung künstlicher Genüsse und eingebildeter Bedürfnisse, bei der Entstehung falscher Ehrenpunkte, bei den feindseligen Collisionen der Menschen unter einander u. s. w. erzeugen, so groß, so allgemein und unwiderstehlich darzustellen, daß die Zuversicht auf die Möglichkeit der sittlichen Bildung des Einzelnen mehr als wankend wird. Ließe sich nun durch eine theoretische Untersuchung über die Natur des menschlichen Wollens beweisen, daß das nothwendige Resultat seiner Entwickelung überall gleichmäßig der Conflict mit den Ideen, daß also der Mensch ganz eigentlich zum Bösen angelegt sei, so wäre es sehr thöricht, auch nur einen Augenblick an die Realisirung der Ideen im menschlichen Leben zu denken. Aber jeder Versuch eines solchen Beweises hat die Thatsache wider sich, daß das menschliche Wollen wenigstens zum

Theil dem Begriffe der Sittlichkeit entspricht; und es kommt also eigentlich nur darauf an, zunächst mit Rücksicht auf den Einzelnen als Naturwesen zu fragen, worauf neben der Möglichkeit des Bösen*) die Möglichkeit des guten Willens beruht, und ob sich bestimmte Grenzen für die Möglichkeit des einen oder des andern nachweisen lassen.

Für die Beantwortung der ersten Frage bietet die Psychologie in Uebereinstimmung mit der Erfahrung den Satz dar: daß die Begehrungen des Einzelnen zwar eine ins Unbestimmte hin mannigfaltige, vielfältig in einander verzweigte, aber keineswegs absolut compacte, keinerlei Veränderungen und Bestimmungen zugängliche Masse darstellen. Es giebt Triebfedern, Beweggründe, Motive für das Begehren; der Mensch lernt sehr bald, und schon auf ziemlich niedrigen Culturstufen sein Wollen in irgend einer Art regieren und beherrschen; wer sich jetzt eine Entbehrung zumuthet, um nachher desto mehr genießen zu können, hat in sich schon ein Gegengewicht gegen die Gewalt seiner Begierde, wenn es auch hier nur in einer andern Begierde liegt. Nun läßt sich nicht behaupten, daß irgend ein Begehren an bestimmte Motive dergestalt *gebunden* sei, daß nicht *andere* Motive jene ersteren unwirksam machen, an die Stelle derselben treten und dadurch das Begehren entweder ganz unterdrücken oder in seinen Aeußerungen zurückhalten und modificiren könnten; und diese *Zugänglichkeit des Wollens für verschiedenartige Beweggründe* ist es, was im Allgemeinen die Möglichkeit sittlicher Bildung im natürlich gesetzmäßigen Zusammenhange des geistigen Lebens sichert. In ihr wurzelt, was man ein verständiges, überlegtes, besonnenes, vernünftiges Wollen nennt. Nun schließt zwar, wenn man nicht etwa den Begriff des vernünftigen Wollens unmittelbar gleich setzt dem des sittlichen, diese das Wollen regierende vernünftige Ueberlegung nicht nothwendig schon die sittliche Würde desselben ein; aber wenn Motive überhaupt das Wollen so oder anders zu bestimmen vermögen, so werden auch *sittliche* Motive (vgl. oben S. 322), gestützt auf sittliche Grundsätze, dem Wollen seine Richtung vorschreiben können. Vorausgesetzt wird dabei aus der Psychologie, daß die Begehrungen

*) Ueber die *verschiedenen* Quellen der Unsittlichkeit vergleiche man *Herbart* Psychologie als Wissenschaft Bd. II, S. 440.

nicht zufällige Aeußerungen eines besonderen Begehrungsvermögens, auch nicht Momente einer bei allen Individuen auf dieselbe Weise verlaufenden Entwickelungsreihe sind, sondern daß sie in ihrer ganzen individuellen Bestimmtheit in bestimmten Vorstellungsmassen und deren Verzweigung wurzeln. Motive sind selbst Gedanken und Gedankenreihen, in welchen und durch welche sich Begehrungen erzeugen; hängen also diese ab von jenen, so kommt es darauf an, welche Gedanken entweder überhaupt oder gerade jetzt die herrschenden im Menschen sind, und darnach richtet sich, ob sein Wollen gut sein werde oder bös, oder gleichgültig und unentschieden zwischen beiden schwankend. Von entschreidender Wichtigkeit ist hierbei, ob die Gedanken, welche als Motive wirken, selbst wieder rückwärts mit Begierden zusammenhängen, wie dies bei der Verfolgung jedes Planes, dessen Zweck abhängt von der Begierde, der Fall ist; dann werden nämlich die Ueberlegungen gleichsam in den Wirbel der Begierden mit hineingezogen; oder ob die letzte Grundlage eines bestimmten Wollens Gedanken sind, die nicht wieder von Begehrungen abhängen, was die für das Wollen vorausbestimmten Maximen charakterisirt; denn dann erst schwebt die Ueberlegung als regierender Geist über dem Wollen*). Die Forderung nun, daß die das Wollen bestimmenden Motive nicht wieder von Begehrungen abhängen, kann nur erfüllt werden, wenn es Gedanken giebt, die trotz ihrer unvermeidlichen Beziehung auf das Wollen doch nicht vom Wollen ausgehen, sondern ein Urtheil über den Werth desselben enthalten, d. h. Ideen; und so wie demnach der ganze Begriff des sittlichen Wollens die Ideen voraussetzt, so ist durch die Möglichkeit, daß die Ideen die herrschenden Vorstellungen werden und als psychische Kräfte wirken, die Möglichkeit der sittlichen Bildung überhaupt gegeben.

Die zweite Frage, ob sich für die Möglichkeit des guten und bösen Willens bestimmte Grenzen allgemein nachweisen lassen, muß verneint werden. Zwar wird das sittliche Wollen des Einzelnen immer innerhalb gewisser Grenzen und Schranken sich bewegen, schon deshalb, weil die Ideen selbst im günstigsten Falle

*) Es mag hier an den Satz erinnert werden: „Charaktere mit herrschenden Plänen sind energischer, Charaktere mit herrschenden Maximen sind reiner."

bei weitem nicht die einzige Quelle seines Wollens sein können; und weil selbst der ununterbrochene Fortschritt im Guten doch immer ein Fortschritt von dem minder Vollkommenen zu dem Vollkommeneren ist. Zwar würden diese Schranken, wo alle Naturbedingungen eines bestimmten Wollens bekannt wären, sich für jeden einzelnen Fall angeben lassen; aber wie eng oder wie weit sie seien, läßt sich nicht allgemein bestimmen, weil das Verhältniß der Kräfte, welche in dem eigenen Innern des Menschen zusammenwirken und ein Wollen von solchem oder anderem sittlichen Werthe in ihm erzeugen, unbestimmbar mannigfaltig sein kann. Ist also in dem sittlichen Leben wenigstens Einiges erreicht und gelungen, und will sich eine unverrückbare Grenze dessen, was überhaupt erreicht werden kann, nicht zeigen, so ist auch der Gedanke einer fortschreitenden sittlichen Bildung gesichert, falls nur die Bedingungen eintreten, von welchen dieser Fortschritt in einer bestimmten Richtung abhängt.

Aber diese Bedingungen zu finden, ist nicht möglich, wenn man den Einzelnen isolirt auffaßt. Einiges zwar bietet sich auch noch ohne Rücksicht auf die Verhältnisse der Einzelnen zu einander dar; so die Einflüsse, welche der Verlauf und die Eigenheiten der verschiedenen Lebensalter, des Geschlechts, des Temperamentes und Aehnliches mehr auf die Art und die Richtung des Begehrens ausüben, durch welches alles sich der Einzelne als Naturwesen in einen bestimmten Kreis seines Daseins gestellt findet, dessen Begünstigungen oder Hemmungen er nur sehr allmählig kennen lernt, um, nachdem er sie erkannt, jene zu benutzen, diesen wo möglich entgegenzuarbeiten. Das Meiste aber, was der Individualität ihr Gepräge giebt, ist zum großen Theile von solchen Umständen abhängig, die erst dann eintreten, wenn Mehrere neben einander leben. Erziehung, Beispiel, Umgang, der ganze Culturzustand, in dessen Mitte der Einzelne aufwächst, das alles hilft mit, ihn zu dem zu machen, der er ist, und deshalb ist es nothwendig, die Punkte in Begriffen nachzuweisen, um welche sich die Verhältnisse der Einzelnen zu einander bewegen und nach denen sich die Art richtet, wie sie sich durch sie zu einem solchen oder andern Wollen aufgefordert und veranlaßt finden.

Unter diesen Punkten ist jedoch einer, dessen Betrachtung zwar vielfältig eingreift in die Beziehungen Mehrerer zu einander,

der aber möglicherweise auch schon da eine Bedeutung hat, wo nur der Einzelne für sich allein ins Auge gefaßt wird. Das Individuum nämlich, insofern ihm eine eigene geistige Regsamkeit inwohnt, wird die Zeitreihe seiner Existenz durch irgend eine Art von Thätigkeit*) ausfüllen, d. h. es wird sich beschäftigen. Die Thätigkeit ist entweder absichtlich, oder unabsichtlich. Absichtlich ist sie dadurch, daß sie einen Zweck hat, dessen Erreichung ihr Fortschreiten bestimmt; sie ist Arbeit. Zur Arbeit gehört die gleichmäßige Beziehung aller einzelnen Thätigkeitsmomente auf den vorgesteckten Zweck, d. h. Sammlung; die Arbeit ist insofern Gebundenheit an den Zweck, welchen die Absicht vorschreibt. Unabsichtliche Thätigkeit ist Spiel; dieses hat an sich keinen Zweck, es ist möglich bei vollständiger Zerstreuung, es kann selbst in dieser Zerstreuung, in diesem Loslassen der gebundenen Thätigkeit bestehen**); alles Spiel will frei sein, sowohl in Beziehung auf die Gegenstände, als auf die Art, wie es sich an und mit ihnen beschäftigt. Es liegt einfach in den Begriffen, daß, wo das Spiel die ausschließende Art der Beschäftigung wäre, alle auf irgend einen Zweck gerichtete Thätigkeit wegfallen würde, folglich auch jede auf die Erreichung eines ethischen Zweckes gerichtete. Nur in dem Systeme des consequenten Eudämonismus könnte das Spielen darauf Anspruch machen, den Ernst der Arbeit gänzlich auszuschließen; ja selbst in ihm würde der Begriff der Arbeit wieder herbeischleichen, indem der Zweck, sich im Gegensatze zur Langeweile die Zeit auf die möglichst ergötzliche Art zu vertreiben, als die letzte ethische Aufgabe erscheinen würde. Die innere Freiheit dagegen, einschließend die übrigen Ideen, weist unmittelbar auf

*) Die Ruhe, das Nichtsthun, die zwar auch eine Art der Zeiterfüllung ist, wird man nicht wohl eine Beschäftigung nennen können, weil dieser Begriff eben auf der Voraussetzung einer dem Individuum innewohnenden geistigen Regsamkeit beruht.

**) Alles Phantasiren ist ursprünglich ein Spielen; ebenso auch ein phantasirendes Handeln. Es können sich aber mitten im Phantasiren Sammelpunkte für den Phantasirenden bilden, auf die er sein Handeln absichtlich bezieht. So nimmt das Spiel theilweise den Charakter der Arbeit an; das gilt schon von den Spielen der Kinder, die sehr ernsthaft spielen; es gilt auch von manchem andern, womit Erwachsene halb spielend, halb arbeitend sich beschäftigen.

die Arbeit hin; und deshalb kann das Spiel als unabsichtliche Thätigkeit eine ethische Bedeutung nur im Gegensatze zur Arbeit, als Auslassen von den durch die Arbeit aufgegebenen Zwecken, d. h. als Erholung in Anspruch nehmen. Im Zusammenhange des sittlichen Lebens zerfallen also die Beschäftigungen lediglich in Arbeiten und Erholungen. Was jedoch die Rücksicht auf die Idee fordert, das bewirkt ohnedies in den meisten Fällen schon der natürliche Zusammenhang der Lebensverhältnisse. Der Mensch wird sehr häufig arbeiten müssen, auch wo er nicht wollte; und gerade die Nothwendigkeit einer nicht freigewählten Arbeit fordert zu der Frage auf, welchen Einfluß die verschiedenen Arten der Arbeit sammt den verschiedenen Arten der Erholung auf die sittliche Richtung des Wollens werden gewinnen können.

Die verschiedenen Arten menschlicher Arbeit nach allen Gesichtspunkten möglicher Unterscheidungen vollständig einzutheilen, würde ein sehr weitläuftiges, an diesem Orte überdies zum größten Theile nutzloses Geschäft sein. Denn so wenig z. B. die Objecte der Arbeit ganz gleichgültig sind für ihren versittlichenden oder entsittlichenden Einfluß, so kommt es doch nicht sowohl auf die Objecte, als auf den Gedankenkreis an, aus welchem eine bestimmte Beschäftigung hervorgeht und auf welchen sie zurückwirkt. Geht man nun eben von diesem Gedankenkreise aus, der sich in der Arbeit darstellt, und aus ihr, aus dem Fortrücken des Werkes, seine Nahrung empfängt, so scheint es, lassen sich zuerst solche Arbeiten unterscheiden, deren Zweck in dem Gedankenkreise selbst liegt, auf welchen sie sich beziehen, oder deren Zweck nicht in diesem Gedankenkreise liegt. Das erste Theilungsglied entspricht seinem wesentlichen Charakter nach den negotiis liberalibus, das zweite den illiberalibus. Jenes befaßt unter sich alles, was sich entweder auf die Bildung, Anordnung und Entwickelung des Gedankenkreises selbst, oder auf dessen Darstellung und Mittheilung bezieht, also alles, was unter dem Begriff der Wissenschaft und der freien Kunst im weitesten Sinne dieser Worte zusammengefaßt werden kann. Hier liegt der Zweck der Arbeit innerhalb des Gedankenkreises, in dem sie sich bewegt, sei es nun, daß er in dem Arbeitenden selbst oder in einem andern Individuum erzeugt und zur inneren Aneignung und Verarbeitung soll dargeboten werden. Also nicht blos die Arbeiten des Gelehrten, des Denkers, des Künstlers

gehören hierher, sondern auch die des Erziehers, des Lehrers, des Gesetzgebers u. s. f. Das zweite Theilungsglied bedarf, um näher bestimmt zu werden, irgend eines Zweckes, der außerhalb des Gedankenkreises liegt, vermittelst dessen die Arbeit fortschreitet. Dieser Zweck liegt zunächst in dem Systeme der Bedürfnisse und Genießungen, und die Arbeiten dieser Art sind so vielfach gespalten, als dieses System selbst. Wo hier die Arbeit an äußere Sachen gebunden ist, stellt sie sich dar als Gewinnung, Sammlung, Vermehrung und Veredlung der Naturproducte (Landbau, Bergbau, Jagd, Fischerei), oder als Verarbeitung derselben (Handwerke, Manufacturen, Fabriken). Es giebt aber außerdem noch eine Menge von Arbeiten, welche weder in der Erzeugung noch in der Verarbeitung bestimmter äußerer Sachen bestehen, und sich dennoch auf das System der Bedürfnisse und Genießungen beziehen. Hierher gehört schon alles, was unter den Begriff des Handels, als des Umsatzes und Austausches der Dinge fällt und mit ihm in Verbindung steht; ferner alle persönlichen Dienstleistungen in Privatverhältnissen wie in öffentlichen, und solche Arbeiten können wieder so mannigfaltig sein, als die Art, in welcher einer des andern bedarf und dieser den Bedürfnissen jenes absichtlich und regelmäßig zu begegnen sich entschließt. Für die Arbeiten dieser ganzen zweiten Cläße wird es von großer Wichtigkeit sein, ob der Gedankenkreis, in welchem sie den Arbeitenden festhalten, ganz und gar abhängig ist von dem fremden Zwecke, den das Bedürfniß, die Noth, die Lust des Gewinnes, die Aussicht auf Genuß, vielleicht sogar fremde Willkühr hinstellt, oder ob er wenigstens theilweise etwas von dem in sich aufzunehmen Veranlassung und Gelegenheit gebe, was auf den Namen eines Vorbildes Anspruch machen kann. Denn obgleich jede Arbeit überhaupt die Wirkung hat, daß sie den Menschen an Ordnung und Regelmäßigkeit, an Sammlung und Haltung gewöhnt*), daß sie ihm, falls sie nur nicht ganz in der niedrigsten Sphäre der bloßen Anwendung der Körperkraft sich bewegt, etwas zu denken, und überdies das Gefühl

*) Darin liegt der Grund für die Wahrheit des Sprüchwortes: „Müßiggang ist aller Laster Anfang." Es giebt aber auch einen innern Müßiggang bei äußerer Geschäftigkeit, der bei monotonen und mechanischen Arbeiten oft ganz freien Spielraum findet.

giebt, daß er doch zu etwas tauge und nicht ganz unnütz sei; so sind doch große Unterschiede möglich in dem Inhalte und der Richtung der Gedanken, welche die Arbeit fordert, und dieser Einfluß der Arbeit auf die innere Regsamkeit, die sie hervorruft oder unterdrückt, wird für die Beschaffenheit und Richtung des Begehrens und Wollens mitzuwirken nicht verfehlen. Daß bestimmte Arbeiten auf die Länge dem Arbeiter ein bestimmtes inneres Gepräge geben, ist eine bekannte Thatsache; wenn sie nicht überall gleich deutlich hervortritt, so hat das seinen Grund darin, daß die Arbeiten bei weitem nicht allein die Individualität bestimmen, ja daß diese oft schon eine sehr feste Gestalt angenommen hat, ehe eine gleichförmige Art von Arbeiten sich des Individuums bemächtigt. Jedenfalls werden aber die Arbeiten den günstigsten Einfluß auf die sittliche Bildung zu gewinnen im Stande sein, welche in der vielfältigsten und innigsten Verbindung mit einem solchen Gedankenkreise stehen, mit welchem die Ideen selbst mit allem, was sich auf ihre Darstellung im Leben bezieht, zusammenhängen. In solchen Arbeiten liegt eine, das Ganze des Wollens *erhebende*, für das Gute stärkende Kraft; je weiter sie sich von diesem Mittelpunkte der innern Freiheit entfernen, desto mehr muß man oft froh sein, wenn sie nur keine Veranlassung zur Unsittlichkeit geben, sondern die wilde Rohheit der Begierden wenigstens *beschränken*, und das geistige Leben nicht in enger Einseitigkeit so sehr verdumpfen lassen, daß ein freier Blick auf die sittlichen Urbilder unmöglich wird.

Wo daher von den nothwendigen und unvermeidlichen Arbeiten ein sittlich fördernder Einfluß auf das Individuum nicht zu hoffen steht, da werden die *Erholungen* um so wichtiger. Zwar, wo der Arbeiter die Arbeit frei *wählen* kann, da wird, abgesehen von den Zeiträumen der physischen Ruhe, das Bedürfniß der Erholung im Wesentlichen durch einen angemessenen *Wechsel* der Arbeiten befriedigt werden können, und die Kunst des Lebens besteht dann darin, durch diesen Wechsel dem vollständigen Loslassen von der sittlichen Aufgabe vorzubeugen. Aber je seltener dieser Wechsel freigewählter Arbeiten möglich ist, desto höher ist der Einfluß dessen anzuschlagen, womit der Einzelne, befreit von der Gebundenheit der Arbeit, d. h. zu seiner *Erholung* sich beschäftigt. Bezieht man diesen Einfluß auf den sittlichen Fortschritt oder

Rückschritt, so zerfallen die Erholungen in erhebende und abspannende, d. h. in solche, welche der inneren Regsamkeit eine Richtung auf den Gedankenkreis zu geben im Stande sind, welcher der Tugend geziemt, und in solche, welche dem Einzelnen lediglich dem Spiele seiner Phantasie, seiner Launen, seiner Begierden überlassen. Für Tausende von Menschen, die an geistlos monotone drückende Arbeiten gebunden sind, liegt die einzige Quelle sittlicher Erhebung lediglich in ihren Erholungen, in der Zeit, die sie ihrer Familie, der Freundschaft, einer bildenden Lectüre, dem Genusse der Natur u. s. w. widmen können; umgekehrt werden die Wirkungen veredelnder Arbeiten oft genug durch den Einfluß abspannender, mit keinem Theile des sittlichen Gedankenkreises in Berührung stehender, vielleicht sogar ihm entgegengesetzter Erholungen aufgehoben; der schlimmste Fall ist der, wo der einförmige Mechanismus der Arbeit mit eben so leeren abspannenden Erholungen wechselt. Die Gladiatorenspiele der Römer, die Stiergefechte der Spanier, die Wuth, mit welcher schlechte Romane verschlungen werden, und dem Aehnliches mehr, sind nahe liegende Beispiele von dem entsittlichenden Einflusse gewisser Arten der Erholung; und so wie der Charakter des Menschen sich in dem zu Tage legt, woran er sich in seinen Erholungen ergötzt, so wirken auch diese Ergötzlichkeiten wieder zurück auf die Bildung seines Charakters. Namentlich gilt die Wichtigkeit der Erholungen für die sittliche Bildung der niedern Stände, welche für wahrhaft erhebende Erholungen auch nur empfänglich zu machen schon ein großer Gewinn ist. Denn gerade diesen werden die drückendsten Arbeiten fast überall auf dieselbe Weise von der gleichen Noth aufgebürdet; und nur durch ihre Erholungen ist es oft möglich, ihnen die sittliche Nahrung zuzuführen, die ihnen ihre Arbeiten versagen.

B. Der Einzelne neben Andern.

Arbeiten und Erholungen, obwohl der Begriff derselben nicht nothwendig abhängt von den Verhältnissen Mehrerer zu einander, werden doch durch die Art, wie sich der Einzelne neben An-

dern seines Gleichen findet, fortwährend mit bestimmt. Arbeiten mit andern und für andere sind eben so gewöhnlich wie gemeinschaftliche Erholungen. Zugleich hängt aber die ganze Lebensweise des Einzelnen in der Mitte der Uebrigen noch von andern nicht minder einflußreichen Verhältnissen ab. Mehrere Individuen neben einander werden sich zuvörderst gegenseitig betrachten; jeder wird sich ein Bild, eine Vorstellung von dem machen, was der andere ist. Insofern sich nun mit diesem Bilde ein Bewußtsein dessen verbindet, was sie einander gelten, entstehen Gesinnungen. Denn Gesinnung, auf gegenüberstehende Personen bezogen, ist eben der Ausdruck für das, was einer dem andern der Art und dem Umfange nach gilt. In der Gesinnung steht möglicherweise einer dem andern frei gegenüber; er faßt ihn auf, wie er kann und mag, und richtet darnach sein Verhalten gegen ihn ein. Aber die wirklichen Verhältnisse der Mehreren zu einander hängen nicht blos von dieser freien Auffassung, sondern sehr häufig auch von ihren Bedürfnissen ab. Wo nun der eine des andern bedarf, da entstehen, als ein zweites den Gesinnungen coordinirtes Glied, Verhältnisse der Abhängigkeit, die sich am bestimmtesten in den Dienstverhältnissen ausgeprägt finden. Endlich durchkreuzt sich mit beiden noch eine dritte Classe von Verhältnissen, die in den Naturbedingungen des menschlichen Daseins ihren Grund hat und zunächst auf der Art der Fortpflanzung der menschlichen Gattung beruht, die Familienverhältnisse.

1) Gesinnungsverhältnisse erinnern zum Theil unmittelbar an die Ideen, speciell an diejenigen, deren Begriff wesentlich auf den Verhältnissen Mehrerer zu einander beruht. Ob zwischen ihnen die Gesinnungen der Rechtlichkeit, der Güte, der Billigkeit vorhanden sind, oder die der Gewalt, des Betrugs, des Hasses, des Neides, der Schadenfreude, der Unbilligkeit, darnach richtet sich unmittelbar der sittliche Werth ihrer thätigen Beziehungen zu einander, und alle Verhältnisse und Veranlassungen, welche solche oder andere Gesinnungen fördern oder hemmen, erzeugen oder unterdrücken, sind direct eine Quelle der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit. Aber das, was die Einzelnen einander gelten, hat noch einen weiteren Umfang, als welchen diese, den Ideen unmittelbar entsprechenden oder widersprechenden Gesinnungen bezeichnen. Was

einer dem andern gilt, gilt er ihm entweder unmittelbar als Person, oder nicht als solche. Der letztere Fall verräth sich in den Verhältnissen des Verkehrs, sei dieser nun Geschäftsverkehr oder Verkehr in freier Geselligkeit. Der bloße Geschäftsverkehr bringt die Personen nicht als solche, sondern eben nur in Beziehung auf das Geschäft, welches sie mit einander abzuthun haben, zusammen; die Personen mögen einander gleichgültig bleiben, sie gelten einander nur als Träger der Sachen, der Bedürfnisse, um die es sich handelt, der Leistungen und Vortheile, die sie austauschen. Diese Gleichgültigkeit gegen die Person als solche kann sich aber auf den Verkehr in freier Geselligkeit erstrecken. Ein solcher ist schon da vorhanden, wo das Bedürfniß der bloßen Unterhaltung, der abspannenden Erholung die Menschen zusammenführt, ohne daß dadurch der eine zu dem andern in eine innigere, die Personen als solche treffende Beziehung geriethe. Beziehungen des geselligen Verkehrs, so lange sie nichts mehr sind, als dies, sind häufig genug so oberflächlich, so äußerlich, wie die des Geschäftsverkehrs; jemanden als einen guten Gesellschafter suchen, als einen schlechten ihn meiden, heißt noch lange nicht, sich an ihn als Person gebunden, oder von ihm persönlich abgestoßen fühlen. Es liegt aber gleichwohl in der Natur der Sache, daß sich mit den bloßen Gesinnungen des Verkehrs noch andere Gesinnungen verbinden können und sehr häufig verbinden werden. Sollen diese wirklich andere sein als solche, welche die Beziehung der Mehreren zu einander nur als Vehikel für einen fremden Zweck (der Arbeit oder der Erholung, des Vortheils oder des Vergnügens) in sich schließen, so müssen die Personen selbst als solche einander etwas gelten, d. h. jeder muß in der Beurtheilung des Bildes, welches er von dem andern gewonnen hat, den Grund einer solchen oder andern Beziehung seiner selbst auf den andern finden. Fortschreitend von der bloßen Auffassung zur Beurtheilung der gegenüberstehenden Persönlichkeit betrachtet er sie mit Beifall oder Mißfallen. So entstehen Gesinnungen der Achtung und Mißachtung, d. h. beurtheilende Anerkennung fremden persönlichen Werthes oder Unwerthes. Die Achtung faßt die fremde Persönlichkeit lediglich durch das Medium der Beurtheilung; nun denke man unter der Voraussetzung, daß die Personen als solche einander etwas gelten sollen, dieses Medium

entweder ganz hinweg, oder betrachte es nur als begleitendes, nicht als ausschließend bestimmendes Vehikel der persönlichen Beziehungen, so gewinnt man endlich noch Gesinnungen der persönlichen Zuneigung oder Abneigung. Jedenfalls giebt es solche Gesinnungen unabhängig von der Beurtheilung; die Zuneigung zeigt sich oft da sehr stark, wo die Möglichkeit, den andern achten zu können, versagt ist, und ebenso kann die persönliche Abneigung, wenn sie überhaupt noch einer reinen Beurtheilung fähig ist, oft wenigstens die Achtung nicht versagen. Für die Zuneigung, die Liebe im engern Sinne des Wortes (S. 187), ist nun jedenfalls das Verschmelzen der Persönlichkeiten, auf welchen psychologischen Gründen es auch übrigens beruhen möge, das Charakteristische. Der Liebende fühlt die Zustände der geliebten Person als seine eigenen; aber zugleich hängt er an der Existenz dieser Person, während die Achtung mit ihrem Bilde sich begnügt. Ebenso gilt auch die Abneigung, der Haß nicht dem bloßen gegenüberstehenden Bilde, sondern dem Gegenstande selbst; er fühlt das eigene Ich in einem feindseligen Conflicte mit dem fremden. Darum knüpfen Liebe und Haß, auf sympathische und antipathische Gefühle gegründet, in ihren höhern Graden die Menschen fast gleich eng an einander, jene um das fremde Dasein sich so innig wie möglich anzueignen, dieser um es zu stören. So sind sie die festesten, wenn auch nicht die reinsten Bande der Menschen, oft höchst geheimnißvoll in ihren Quellen, vielgestaltig in ihren Aeußerungen, mannigfaltig abgestuft nach Grad und Dauer. Eben um ihrer Stärke willen, und weil sie am tiefsten wurzeln im Gemüthe, sind sie am entscheidendsten für die sittlichen Beziehungen der Einzelnen. Denn unmittelbar in der Nähe der Liebe liegt das Wohlwollen; die Sympathie, die, wenn auch noch so innig, doch ihrer Natur nach nicht frei sein kann von einem Beisatze des Egoismus, ist gleichwohl der natürliche Keim einer dem fremden Wollen als solchem sich widmenden Gesinnung; und das eigene Mitgefühl begleitet dann die Liebe, welche zugleich wahres Wohlwollen ist, ohne die Gesinnung ausschließend zu bestimmen. Den Haß aber vor dem Uebelwollen zu hüten, möchte fast unmöglich sein, wo er nicht etwa so blind und taub wäre, daß er mit der fremden Persönlichkeit zugleich selbst ins Verderben zu rennen bereit wäre. Das Uebelwollen bleibt ihm gewiß, selbst wo ihn andere Ueberle-

gungen von Unrecht und Unbilligkeit zurückhielten; eine Voraussetzung, die ohnedies höchst unsicher ist, weil der innere Groll leicht ausbricht in Handlungen, die nicht mehr bloßes Uebelwollen sind.

So wie daher die Gesinnungen des geselligen und des Geschäftsverkehrs, blos als solche betrachtet, nicht nothwendig einen sittlichen Gehalt in sich schließen, so bieten auch die Gesinnungen persönlicher Zuneigung und Abneigung, obwohl sie eine unmittelbar an die Ideen erinnernde Beziehung der Personen enthalten, keinen ganz festen Haltepunkt dar, wenn nicht die auf der reinen Beurtheilung beruhenden Gesinnungen sich mit ihnen verbinden, und ihnen Richtung und Maaß verleihen. In der Beurtheilung sondert sich klar, was die Personen einander sein können und dürfen und sollen; durch sie nähert sich die Art, wie sie sich auf einander bezogen fühlen, der Idee der innern Freiheit, vermöge deren jeder, den wahren Gehalt seiner Verhältnisse zu dem Andern beurtheilend, weiß, wie hoch er sie anzuschlagen hat. Es wäre dabei schon sehr viel gewonnen, wenn die Gesinnungen sich überall rein ausprägten, damit nicht erheuchelte Achtung und Zuneigung den Gesinnungen des bloßen Geschäftsverkehrs und des geselligen Umgangs einen falschen Glanz verleihe, der keine Wahrheit hat und das Edle mit dem Gemeinen vermischend das sittliche Urtheil abstumpft. Denn je mehr sich die Berührungen der Menschen in der Gesellschaft durchkreuzen, verwickeln, verfeinern, und je mehr der Egoismus und die Eitelkeit sich dadurch zur Schlauheit in der Erstrebung ihrer Zwecke veranlaßt sehen, desto größer ist die Gefahr, daß sich ein ganzes System von Falschheit im Umgange bildet, welches die Unterschiede in den Gesinnungen verhüllt, und sie mit dem trügerischen Scheine der Theilnahme, Achtung und Liebe bekleidet*). Es gehört hierher ein nicht geringer Theil dessen, was die conventionelle Höflichkeit des Umganges mit sich bringt, und der entsittlichende Einfluß solcher Verfälschungen wird nur dadurch einigermaßen abgewendet, daß einestheils niemand, der die Gesellschaft kennt, hinter der gefälligen Außenseite mehr sucht, als hinter ihr verborgen ist, anderntheils diese Formen trotz ihrer

*) Mit einem Schurken sollte Niemand Geschäfte machen oder sonst umgehen wollen; Dummys und klatschende Weiber sollten sich nicht mit Versicherungen ihrer innigen Freundschaft überschütten u. s. w.

Unwahrheit oft doch als Zaum und Zügel gegen die Ausbrüche des Uebelwollens und der Gewaltthätigkeit dienen, die in den Herzen der Menschen so leicht sich erzeugt. Wo es wirklich gelingt, den Gesinnungen ihren wahren Ausdruck zu verschaffen, da wird das Leben wenigstens ehrlich und durchsichtig; und dann kommt es nur noch darauf an, jeglicher Art von Gesinnung das rechte Gewicht zu sichern. Gesinnungen des Geschäftsverkehrs und des geselligen Umgangs sollen nicht höher angeschlagen werden, als sie verdienen; ein Leben, welches von ihnen ausschließend durchdrungen wäre, verliert allmählig die kräftigsten Springfedern sittlicher Gefühle und Bestrebungen; wo einer den andern nur als Behikel von Geschäft und Zeitvertreib betrachtet, da ist eben noch nichts vorhanden, was die Menschen auf würdige Weise an einander bindet. Aber gewiß sind auch Verhältnisse dieser Art fähig, einen höhern Gehalt in sich aufzunehmen, sich durch die Gesinnungen eines reinen Beifalls zu veredeln und sich nach ihnen zu richten. Auch dann noch wird ein Unterschied übrig bleiben zwischen den Beziehungen des Geschäftsverkehrs und der freien Geselligkeit; denn während jener sich um die allgemeinen, vielen Individuen gleichmäßig geltenden Bedürfnisse und Zwecke bewegt, wird sich in dieser das Individuelle geltend machen; während jener seiner Natur nach sich an das öffentliche Leben anschließt und auf Recht, Billigkeit, Ordnung, Zuverlässigkeit gebaut ist, geht die Veredlung dieser wesentlich von der Familie, vom Hause aus, dessen Stiftung, Erhaltung und Durchbildung nicht nur der Zweck der größten Menge der Arbeiten, sondern auch wieder der wichtigste Mittelpunkt und Träger der wahrhaft erhebenden Erholung ist. Aber im Ganzen wird nur dann ein wesentlich veredelnder Einfluß alles dessen, wobei die Gesinnung des einen gegen den andern in Betracht kommt, fühlbar werden, wenn kein Verhältniß des Geschäfts oder des geselligen Umgangs ohne Rücksicht auf das Maaß der Achtung und Zuneigung, welches es in sich trägt, geschlossen und gepflegt, und, wo die letzteren Gesinnungen gar nicht vorhanden sind oder statt ihrer Geringschätzung und Abneigung sich einstellen, lieber aufgegeben, als in verfälschter Form fortgesetzt wird. Der sicherste Haltepunkt einer fortschreitenden Veredlung liegt jedenfalls da, wo der reine Beifall der Personen an einander, zusammenfallend mit der ursprünglichen Anhänglichkeit der Liebe,

in treuer Wahrheit die Menſchen zu einander führt und an einander bindet. Hierin beſteht das Charakteriſtiſche der Freundſchaft, deren Begriff die beiden Factoren der Achtung und der Zuneigung dergeſtalt in ſich vereinigt, daß jeder von beiden die Mängel, welche der andere für ſich betrachtet übrig laſſen könnte, ergänzt. Der Freund hängt allerdings nicht an dem Bilde, ſondern an der Perſon des Freundes; er liebt das Individuum, aber was er an ihm liebt, ſind nicht gemeinſchaftliche Genießungen oder Vortheile, ſondern es iſt die Congruenz der fremden Perſönlichkeit mit dem eigenen ſittlichen Ideale. Die Freundſchaft ſetzt alſo ein gemeinſames ſittliches Streben voraus, gegründet auf ein Ideal, welchem einer den andern als nachſtrebend erkennt; aber zugleich wurzelt ſie in dem Bewußtſein dieſes Strebens als eines perſönlich gemeinſamen, die Individualitäten an einander bindenden, ſie gegenſeitig vor einander aufſchließenden. Obgleich ſie daher gebunden iſt an die Individualität, ſo ſtrebt ſie doch über die Grenzen derſelben hinaus, ſie ſucht ein Werk, dem die eigne Kraft gewidmet zu haben der Freund vor dem Freunde ſich zur Ehre rechnen könne, und iſt in dieſem Streben frei von allen Rückſichten und Motiven, die nicht in der gemeinſamen Beziehung der in Liebe verſchmolzenen Perſönlichkeiten auf ein als gut erkanntes Ziel liegen; ſie iſt mit einem Worte die Liebe des Guten zu dem Guten um des Guten willen. Möglich, daß der Urſprung eines ſolchen Verhältniſſes hier mehr in individueller Zuneigung, dort mehr in der Achtung lag; es laſſen ſich in beiderlei Hinſicht mancherlei Abſtufungen und Miſchungen denken; aber der ganze Begriff der Freundſchaft erfüllt ſich erſt da, wo in die Verbindung beider Geſinnungselemente das gemeinſame ſittliche Streben mit eingerechnet wird. So aufgefaßt mag der Freund mit Recht das verkörperte Gewiſſen des Freundes genannt werden. Darum liegt auch in der Freundſchaft ein Princip für die Reproduction der bindenden Geſinnung, indem ſie, den Freund dem Freunde als den lebendigen Träger der Beurtheilung gegenüberſtellend, in der gegenſeitigen Anerkennung dieſer Beurtheilung das ſittliche Bewußtſein wach erhält, durch die Liebe erwärmt, und durch den Nacheifer anſpornt. An der Perſon hängt der Menſch naturgemäß feſter und inniger, als an den Ideen; wo alſo die perſönliche Anhänglichkeit mit der Beziehung auf die Ideen ver-

schmilzt, durch sie Inhalt und Zielpunkt erhält, da wirkt sie geradezu als sittlich bildende Kraft; und darum verdient die Freundschaft durch die Art, wie man ihren Begriff bestimmt, hervorgehoben zu werden vor allen übrigen Gesinnungsverhältnissen, als der Ausdruck des Höchsten und Edelsten, was unter diesen Begriff fällt, und welchem sich jede Art von Liebe und Zuneigung wird nähern müssen, wenn sie sittlichen Halt und Bestand soll gewinnen können. Ob es dem Einzelnen zur rechten Zeit glückte, einen Freund zu finden würdig dieses Namens, davon hängt oft genug im Leben die Richtung und das Maaß seiner sittlichen Erhebung ab. —

Zu den Arbeiten, Erholungen und den verschiedenen Arten der Gesinnungsverhältnisse treten sogleich noch hinzu 2) die Dienstverhältnisse, die sich auf die thatsächlich vorliegende Abhängigkeit des Einen von dem Andern gründen. Um jedoch den Begriff des Dienstes näher zu bestimmen, bemerke man, daß zwar aller Dienst Abhängigkeit ist, aber nicht alle Abhängigkeit nothwendig Dienstverhältnisse einschließt. Man denke an die Abhängigkeit der Kinder von den Eltern, der Frau vom Manne; Verhältnisse solcher Art *können* zwar, aber brauchen nicht Dienstverhältnisse zu werden. Dienst ist nur da, wo der eine für die Zwecke des andern *als für fremde* nach der Willkühr des Letztern seine Thätigkeit aufzuwenden genöthigt ist. Als die Arten des Dienstes nennt man gewöhnlich *Ehrendienst, Lohndienst, Zwangsdienst*; und dieser Unterschied gründet sich auf die Verschiedenheit der Ursachen, durch welche das Dienstverhältniß entsteht und fortbesteht. Der Ehrendienst wählt sich den Herren frei, weil er gerade diesem Herrn in bestimmter Weise zu dienen sich zur Ehre rechnet; das Dienstverhältniß entsteht also erst, *nachdem* er gewählt hat, und kann sich wieder lösen bei veränderter Ansicht über daſſelbe. Auch der Lohndiener wählt unabhängig von fremder Willkühr, aber aus Bedürfniß, für seinen eigenen Vortheil, gegen eine Vergeltung der Dienste, die er leistet. Nur der Zwangsdienst nimmt auf die Wahl des Dienenden keine Rücksicht; das Verhältniß entsteht durch bloße Gewalt. Die Mächte, welche den Dienst stiften, und nach welchen zum Theil sich die Art *der Abhängigkeit*, welche er mit sich bringt, richtet, sind also die Herrschaft der Meinung und des Ansehens, die des Vortheils, endlich die der äußeren Gewalt. So

leicht nun auch diese Unterscheidung in bloßen Begriffen ist, so wenig will es gelingen, die wirklichen Dienstverhältnisse nach diesen drei Classen vollständig zu trennen, und zwar deshalb, weil die Abhängigkeit der Menschen von einander, welche zu Dienstverhältnissen führet, nicht entweder durch die eine oder die andere Art der Herrschaft, sondern durch mehr als eine derselben nach den verschiedensten Abstufungen und Mischungen bedingt sein kann. Lohndienst ist oft genug nicht besser, als Zwangsdienst, wenn der Bedürftige den Lohn, um dessen willen er dienen muß, nur von bestimmten Personen erhalten kann, und dadurch von fremder Willkühr in einem solchen Grade abhängig wird, daß er weder auf die Wahl des Herrn, noch auf das Verhältniß zwischen Dienst und Lohn einen frei bestimmenden Einfluß behält. Umgekehrt nähert sich der Zwangsdienst dem Lohndienst, wo das erzwungene Dienstverhältniß Gegenleistungen von Seiten des Herrn nicht ausschließt. Selbst der freigewählte Ehrendienst ist nicht immer unabhängig von geheimem Zwange, wo nicht der Willkühr, doch der gesellschaftlichen Verhältnisse, und bekommt durch die Rücksicht auf die Ehre, um derentwillen er übernommen wird, ein Merkmal des Lohndienstes, während sich in dem Lohndiener, ja selbst dem gezwungenen Sklaven ein Gefühl der Achtung und Anhänglichkeit an den Herrn bilden kann, welches ihm seinen Dienst nicht mehr blos als Lohndienst oder Zwangsdienst erscheinen läßt.

Ueberdies kommen neben der Rücksicht darauf, ob der Dienst vorzugsweise Ehrendienst, Lohndienst oder Zwangsdienst ist, manche andere Unterschiede in Betracht, welche dem Dienstverhältnisse seinen bestimmten Charakter geben. Zuerst, welcherlei Arbeiten und Leistungen es fordert, ob solche, die mit der Ausbildung der eigenen Persönlichkeit des Dienenden in Verbindung stehen, oder solche, welche ihn ausschließend als Werkzeug für den fremden Willen gebrauchen und vielleicht verbrauchen. Sodann, in welchem Umfange es die Kräfte des Dienenden in Anspruch nimmt, ob nur auf bestimmte Zeit oder auf unbestimmte, mit der Aussicht auf die Möglichkeit einer Veränderung oder nicht, ob so, daß der Dienende noch einen freien Spielraum behält, innerhalb dessen er sein eigener Herr ist, oder so, daß seine ganze Thätigkeit in dem Dienste aufgeht. Endlich mit Rücksicht auf die gesellschaftliche Ordnung, ob der Dienst einem Einzelnen oder der Gesellschaft

gilt, wonach ſich, falls nicht die geſellſchaftliche Ordnung ſelbſt wieder in die Willkühr des Einzelnen geſtellt iſt, der Unterſchied des Privatdienſtes und des öffentlichen Dienſtes richtet.

Betrachtet man nun die verſchiedenen Arten des Dienſtes als Vehikel des ſittlichen Fortſchrittes oder Rückſchrittes, wie ſie es ohne Zweifel ſind, weil ſie ein ſehr mannigfaltiges und verſchiedenartiges Wollen entweder erzeugen oder hemmen, ſo mag zwar die Abhängigkeit des Dienſtes, inſofern ſie gewiſſe äußere Handlungen vorſchreibt, andere verſagt, die Aeußerungen gewiſſer Arten von Unſittlichkeit verhindern, und der Thätigkeit des Dienenden eine beſtimmte Richtung vorſchreiben; dennoch ſind Dienſtverhältniſſe im Ganzen und Großen der ſittlichen Ausbildung gewiß nicht günſtig. Die einzige Pflicht beinahe, in die ſich die Aufgabe des Dienſtes concentrirt, iſt die Treue; aber das, was dieſe Pflicht auszuüben gebietet, hängt ab von dem Willen des Herrn. Die Unſelbſtſtändigkeit der Wahl und der Beurtheilung verſchließt dem Dienenden nur zu leicht den Gedankenkreis, in dem die Tugend wurzelt; ſie beſchränkt ſeine Thätigkeit und dadurch ſein Wollen und endlich auch ſein Urtheil; der enge, überdies von fremder Willkühr abhängige Spielraum ſeiner Thätigkeit läßt die Kraft des eigenen Wollens nicht entſtehen, die in dem ſelbſtgewählten Kreiſe nach eigener Einſicht wirkt und handelt. Gleichwohl bleibt das eigene Wollen nicht gänzlich aus; und wo ein harter Dienſt ihm keinen Ausweg läßt, entſteht mitten in der Dumpfheit der geknechteten Seele die Verſchlagenheit, die unredliche Liſt, entſteht neben der Furcht der Haß, neben dem Gefühl der Schwäche die Bosheit. Die ſittlichen Nachtheile der Dienſtverhältniſſe drohen übrigens keineswegs blos dem Dienenden, ſondern eben ſo dem Herrn. Die Macht öffnet der Willkühr freies Feld; und die Willkühr des Herrn gegen den Dienenden kann leicht zur Härte, zur Unbilligkeit, zur Ungerechtigkeit führen. Am nächſten liegt dieſe Gefahr bei allen Arten des Zwangsdienſtes, der, ſo weit er nur dies iſt, meiſt den Herrn und den Diener gleichmäßig verdirbt. Aber auch der Lohndienſt iſt ihr in demſelben Grade mehr ausgeſetzt, als ihm die Umſtände den Charakter einer ſolchen Abhängigkeit geben, bei welcher die freie Wahl des Dienſtverhältniſſes ein bloßer Schein wird. Dienſtverhältniſſe ſind alſo diejenigen, welche man am wenigſten ihrem natürlichen Zuge

wird überlassen dürfen; bloßer Zwangsdienst sollte nirgends sein*); der Lohndienst, unvermeidlich wie er ist, soll nicht blos durch das Recht, sondern auch durch die Billigkeit geschützt, der Druck desselben durch das Wohlwollen gemildert werden; eine Milderung, für deren Mangel die Concurrenz der Dienenden und Lohnenden da, wo sie nicht hinlänglich groß ist, nur ein unvollkommenes Surrogat ist; der Ehrendienst endlich, der seinem Begriffe nach von den herrschenden Meinungen über das, was zur Ehre gereiche, abhängt, soll an wahre Ehrenpunkte gebunden und nicht durch andere Rücksichten verfälscht werden. Es würde eine Uebertreibung sein, zu sagen, daß aller Dienst als schwerer Druck empfunden wird; der gewöhnliche Mensch dient gern und willig, wenn und wie weit er fühlt, daß der Dienst ihm die Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse verschafft, und der bessere Mensch wird sich auch einem drückenden Dienstverhältnisse nicht entziehen wollen, wo der Zweck desselben im Gebiete der sittlichen Aufgaben liegt und ihm, indem er dient, das Bewußtsein giebt, an der Lösung dieser Aufgaben mitzuarbeiten**). Diese Art von Dienstverhältnissen gestattet allerdings, sich der innern Freiheit mitten in der äußeren Abhängigkeit zu nähern. Gleichwohl liegt es in den meisten Fällen in der Natur einer einmal vorhandenen Abhängigkeit, die, wie auch immer entstanden, ein Uebergewicht des Herrn über den Diener voraussetzt, daß sie nicht nur Veranlassungen eines wachsenden Drucks in sich schließt, sondern auch die Sorge für die wesentlichsten Haltepunkte des sittlichen Lebens in den Hintergrund drängt. Daher werden Dienstverhältnisse in den meisten Fällen höchstens einen regelnden und ordnenden, keineswegs einen belebenden sittlichen Einfluß haben. Wo dies demohnerachtet der Fall ist, da liegt die belebende Kraft nicht in dem Dienstverhältnisse als solchem, sondern entweder in der Art der Arbeit, die der Dienst vorschreibt, oder in den Gesinnungen, die das Dienstverhältniß durchdringen und ihm ein Ge-

*) „Was die Gewalt niederdrückt, das geht für das Sittliche verloren." Herbart Allg. prakt. Philos. S. 365.

**) Daher ist der öffentliche Dienst in einem sittlich gebildeten Gemeinwesen der größten Veredlung fähig, weil hier die Pflichten des Dienstes nicht von der Willkühr, sondern von der Herrschaft der Ideen abhängen.

präge geben, das nicht mehr ausschließend durch den Begriff des Dienstes bestimmt ist.

Bleibt man bei dem letzteren allein stehen, so ist, wie schon bemerkt, die wichtigste Frage die nach der Art und dem Umfange der Abhängigkeit; allein beides hängt meistentheils nicht blos von den Einzelnen, zwischen welchen dieses bestimmte Verhältniß obwaltet, sondern von dem ganzen Systeme gesellschaftlicher Beziehungen ab, innerhalb deren sich die Macht des Herrn und die Abhängigkeit des Dieners erzeugt. Wenn es also auch möglich ist, einzelne Dienstverhältnisse nach ihren Wirkungen für sich zu beurtheilen, so läßt sich doch über das System aller innerhalb einer bestimmten Gesellschaft vorhandenen Dienstverhältnisse, sammt den Bedingungen einer solchen oder andern Gestaltung derselben ohne Rücksicht auf die Ursachen, nach denen sich die Abhängigkeit der Menschen überhaupt richtet, nichts Erschöpfendes bestimmen. Erst dann, wenn die Untersuchung sich bis dahin erweitert, wird sich zeigen, daß zwar irgend eine Abhängigkeit der Einzelnen von einander schlechthin unvermeidlich, daß es aber gleichwohl nicht unmöglich ist, diese Abhängigkeit in solche Grenzen einzuschließen, daß sie der Entwickelung eines sittlichen Organismus nicht als absolutes Hinderniß entgegentritt.

Ehe jedoch größere gesellschaftliche Verbindungen ins Auge gefaßt werden können, fordern 3) noch die Familienverhältnisse eine besondere Betrachtung. Diese sind ganz eigentlich durch die Natur des menschlichen Daseins bedingt. Während Beschäftigungen, Erholungen und Gesinnungen sich überall werden nachweisen lassen, wo ein Vernunftwesen entweder blos die Zeitreihe seiner Existenz auszufüllen bestrebt ist oder sich sein Verhältniß zu andern seines Gleichen, die es betrachtet und mit denen es verkehrt, zum Bewußtsein bringt, während selbst die Dienstverhältnisse nur bei vollkommener Bedürfnißlosigkeit oder bei einer unbeschränkten Fähigkeit jedes Einzelnen, sich seine Bedürfnisse selbst zu befriedigen, wegfallen würden, wurzeln die Familienverhältnisse in der durch die Verschiedenheit der Geschlechter bedingten natürlichen Fortpflanzung der menschlichen Gattung. Ihre Grundlage ist die Geschlechtsvereinigung der Individuen, und welcher Veredlung auch dieses Verhältniß fähig ist, der natürliche Trieb der Geschlechtsbefriedigung giebt naturgemäß dem Verhältniß der

Personen verschiedenen Geschlechts sein specifisch Eigenthümliches. Aber diese Vereinigung allein bildet noch kein Verhältniß, welches als Haltepunkt im Laufe des Lebens betrachtet werden könnte; sie könnte nur eine vorübergehende und wechselnde sein; überdies bedarf der Geschlechtstrieb, der zu den stärksten gehört und der größten Ausartung fähig ist, der stärksten und wirksamsten Schranken. Diese Schranken können in der Sitte zu liegen scheinen, welche die beharrliche und ausschließende Geschlechtsgemeinschaft geheiligt habe; aber diese Sitte selbst beruht auf Gesinnungen, welche ihr ursprünglich das Dasein gegeben haben müssen, und deshalb ruhen jene Schranken, die sich durch die Sitte allerdings befestigen können, entweder unmittelbar in der Gesinnung der Liebe, deren Natur auf den ausschließenden Besitz ihres Gegenstandes geht, oder mittelbar in der Rücksicht auf die Kinder, die schon als die Hoffnung eines gemeinschaftlichen Besitzes dem Verhältniß eine bindende Kraft geben. Der Begriff der Familie als einer beharrlichen Verbindung bekommt nämlich, eben weil die Grundlage derselben die Naturbedingungen der Fortpflanzung der menschlichen Gattung sind, seine volle Bedeutung erst durch den Hinzutritt der Kinder zu dem Verhältnisse der Eltern unter einander, und das wesentliche Merkmal des Familienlebens ist das Bewußtsein der unmittelbaren Zusammengehörigkeit auf dem Grunde der natürlichen Abstammung, dessen Stelle in dieser seiner specifischen Eigenthümlichkeit kein anderes Gefühl vertreten kann. Dadurch erweitert sich der Begriff der Familie von dem Verhältniß der Eltern zu einander, und dem gegenseitigen zwischen Eltern und Kindern so weit, als sich der Zusammenhang der natürlichen Abstammung aufwärts, abwärts und seitwärts verfolgen läßt, dergestalt jedoch, daß die Intensität des Familienbewußtseins sich naturgemäß nach der Nähe der natürlichen Abstammung richtet, zwischen Eltern und Kindern, so wie zwischen den Geschwistern am stärksten und innigsten ist, und um so schwächer wird, je mehr sich der Zwischenraum zwischen diesem Centrum und der Peripherie der Familie vergrößert. Sollen die Beziehungen zu entfernteren Seitenverwandten, oder die Verflechtungen mehrerer Familien in einander, die durch Verschwägerungen u. s. w. entstehen, einen bedeutenden Grad von Innigkeit erhalten, so gehören dazu Gesinnungen als Anziehungspunkte der Individuen

unter einander, welche von dem Gefühle der natürlichen Zusammengehörigkeit mehr oder weniger unabhängig sind.

Dem Begriff der Familie entsprechen demgemäß alle die Formen der Geschlechtsverbindung nicht vollkommen, welche nur auf der vorübergehenden, zwischen verschiedenen Personen verschiedenen Geschlechts regellos wechselnden Vereinigung beruhen. Würde dieser Wechsel allgemein gedacht, so würde dadurch sogar jede Tendenz zur Familie, als einer beharrlichen, individuell abgeschlossenen Gemeinschaft aufgehoben. Aber auch eine beharrliche Verbindung dieser Art, so lange sie noch nicht die Mehrheit der Individuen ausschließt, also Polygamie ist, hebt eben sowohl die Innigkeit der Gesinnung zwischen den Eltern, als das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit auf dem Grunde der gleichen natürlichen Abstammung in den Kindern auf. Es scheint überflüssig, die sittlich nachtheiligen Folgen einer solchen Gestaltung des Familienlebens ausführlich zu zergliedern; sie haben ihren Grund zuletzt sämmtlich darin, daß ein Complex von rein persönlichen Verhältnissen, dessen versittlichende Wirkung wesentlich auf seiner ungetheilten Innigkeit beruht, nach seinen Hauptbeziehungen, denen der Eltern unter einander, der Eltern zu den Kindern und der Geschwister unter einander, aufgelockert und somit unsittlichen Elementen zugänglich gemacht wird. In welcher Art zugänglich, erhellt beinahe unmittelbar aus der Betrachtung dessen, wofür ein besser geordnetes Familienleben den natürlichen Haltepunkt darbietet.

Geht man nämlich von der monogamischen Ehe als dem Anfang der Familie aus, so bedarf es noch keiner Idealisirung dieses Verhältnisses, sondern lediglich der Voraussetzung, daß die Eheleute das Verhältniß in der Art, wie es geschlossen ist, also als ausschließendes und beharrliches, aufrecht halten wollen, um zu erkennen, daß hierin nicht nur für die rohe Begierde eine Schranke der Scham, der Zucht, der Ordnung, sondern auch positiv die Quelle eines höchst mannigfaltigen Wollens liegt, welches wenigstens den unbedingten Egoismus ausschließt. Die Vereinigung der wichtigsten Interessen des äußeren Lebens, wie sie die monogamische Ehe einschließt, giebt in der Regel den nächsten Beziehungspunkt für die Arbeiten sowohl, als für die Erholungen; sie ist aber, weil eine gänzlich gesinnungslos geschlossene Ehe diesen

Namen höchstens um der äußeren Form des Verhältnisses willen verdienen würde, auch die natürliche Veranlassung der Reproduction der Gesinnungen, auf welchen die Fortsetzung des Verhältnisses beruht. Die Gemeinschaft des äußeren Lebens zieht beide Theile in Freude und Leid zur Mitledeinschaft; die Theilnahme ist hier unvermeidlich, und die Theilnahme veredelt sich nirgends leichter zum Wohlwollen, als da, wo das persönliche Wohlgefallen an einander die Individuen ursprünglich zusammenführte. Vollendet sich überdies der Kreis der Familie durch den Hinzutritt der Kinder, so ist die natürliche Zuneigung der Eltern zu den Kindern selbst schon Wohlwollen, und zwar ein Wohlwollen, welches eben so dem gegenwärtigen Bedürfniß, als dem zukünftigen Wollen des Kindes gilt. Dieser Blick auf die Zukunft des Kindes ist der begleitende Hauptgedanke aller Erziehung, und die Familie ist der natürliche Ort der Erziehung, nicht nur, weil sie der natürliche Ort der allmählig fortschreitenden Entwickelung des Kindes ist, sondern auch weil die Mittel einer so stetigen, leisen, und doch tiefen und nachhaltigen Einwirkung, wie die Erziehung fordert, nirgends so nahe beisammen liegen, von der Gesammtheit der umgebenden Verhältnisse in solchem Grade vorbereitet sind, als hier. Durch dieses Zusammengehören von Erzeugung und Erziehung wird das Familienleben eine der allerstärksten, auf größere gesellschaftliche Verhältnisse einwirkenden Kräfte; es ist, indem die Familie ganz von selbst eine natürlich gegebene Gesellung, das erste, auf constante Naturverhältnisse gegründete Wir darstellt, unmittelbar fähig, sich der Idee der beseelten Gesellschaft zwar in einem engen Kreise, aber um desto reiner und fehlerfreier zu nähern. Denn das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit, vermöge dessen jedes Glied der Familie das, was das andere ist, erfährt, hat und erstrebt, nicht theilnahmlos als ein Fremdes betrachtet, sondern das, was die Seinigen angeht, mit zu sich selbst rechnet, enthält die unwillkührliche Aufforderung, die natürliche Abhängigkeit des Schwächeren von dem Stärkeren innerhalb des Familienkreises nicht zum Dienste mit sammt seinem Drucke und seiner, die individuellen Interessen des Herrn und des Dieners von einander abscheidenden Unterordnung werden zu lassen; der Geist des Familienlebens erkennt jeden in den Kreis der Familie Miteingeschlossenen als gleichmäßig zu demselben

Ganzen, demſelben Wir gehörig an. Darum mildert die Familie die natürliche Abhängigkeit der Frau von dem Manne; in der monogamiſchen Ehe wird das Weib als wahre und gleichberechtigte Genoſſin des Lebens geachtet, während jede Form der Geſchlechtsvereinigung, der entweder das Ausſchließende oder das Beharrliche fehlt, allgemein verbreitet, das weibliche Geſchlecht zum Opfer ſeiner natürlichen Schwäche machen würde, ſo daß es eine neue Thorheit iſt, in der Auflockerung der monogamiſchen Ehe eine Annäherung an die „Emancipation des Weibes" zu ſuchen. Aber ſie mildert auch die noch viel ſtärkere, in dem zarteſten Alter geradezu als gänzliche Hülfloſigkeit ſich darſtellende Abhängigkeit der Kinder von den Eltern*); ja ſie mildert ſie nicht blos, ſondern ſie verwandelt dieſe Hülfloſigkeit in das ſtärkſte Band der Eltern unter einander und an die Kinder. Der Wunſch, die Kinder, das Abbild der eigenen Perſönlichkeit, in Zukunft mindeſtens keine geringere Stufe einnehmen zu ſehen, als auf welcher die Eltern ſelbſt ſtehen, iſt die Quelle einer Fürſorge, deren Ziel darin liegt, die Kinder vielmehr zu ſich emporzuheben, als unter ſich herabzudrücken; und die natürliche Anſchließung der Kinder an die Eltern enthält für dieſe die Aufforderung, jenen wirklich ein Vorbild zu ſein, welchem ſie ſich annähern zu ſehen, dem eigenen Wunſche Befriedigung gebe. Indem die Abhängigkeit auf dieſe Weiſe von allen Seiten übergeht in ein gegenſeitiges Unterſtützen, und die einzelnen Glieder der Familie innerlich verſchmelzen, darf jeder, wenn auch auf verſchiedene Weiſe theilnehmend, und mitwirkend für das Ganze der Familie, die natürliche Präſumtion des Rechtes bei ſich ausbilden, daß keiner ſich unwürdig zeige des Ganzen, zu welchem auch er gehört; eines Rechtes, welches verſchmäht ſich auf den Zwang zu ſtützen, ſondern welchem das Wohlwollen und die Billigkeit freiwillig entgegenkommt, und deſſen Inhalt man eben deshalb vielmehr aus der die Familie zuſammenhaltenden Geſinnung, der Pietät, d. h. aus der Scheu, das zu ſtören und zu trennen, was die Natur zuſammengefügt hat, als aus beſondern Verträgen und Satzungen wird ableiten wollen.

*) Wo eine ſolche Abhängigkeit geſetzlich, wie etwa in den Beſtimmungen der Römer über die väterliche Gewalt, ſanctionirt iſt, mildert die Sitte, was dem Geiſte des Familienlebens zuwider iſt.

Denkt man ſich die Familie von dieſen Geſinnungen durchdrungen, ſo iſt ſie allerdings nicht mehr blos Naturverhältniß, ſondern ſie hat ſchon ſittliche Elemente in ſich aufgenommen, aber die Innigkeit, die Stetigkeit, mit welcher dieſe Elemente innerhalb der Familie zu wirken fähig ſind, hängt auch dann noch von dem natürlich gegebenen, ſpecifiſchen Charakter der Familienverhältniſſe ab. Daher denn auch die Verderbniß des Familienlebens in irgend einem Theile deſſen, was weſentlich dazu gehört und damit zuſammenhängt, faſt überall gleichmäßig von ſittlichen Rückſchritten begleitet wird.

Wirft man nun einen vergleichenden Blick auf die angedeuteten vier Hauptclaſſen der Verhältniſſe, durch welche die Lebensweiſe der Einzelnen unvermeidlich beſtimmt wird, die Beſchäftigungen und Erholungen, die Geſinnungen, die Dienſt- und Familienverhältniſſe, ſo liegt die wichtigſte Rückſicht, welche eine ſpeciellere Charakteriſtik derſelben nach ihren möglichen Modificationen und der davon abhängenden Rückwirkung auf das Ganze der ſittlichen Bildung würde begleiten müſſen, in der Ueberlegung, daß ſie nicht vereinzelt, ſondern vereinigt, und ſich gegenſeitig auf das Mannigfaltigſte durchkreuzend, die Lebensweiſe beſtimmen. Die meiſten Arbeiten z. B. hängen mit Dienſtverhältniſſen zuſammen, ſo genau, daß es oft ſchwer zu entſcheiden iſt, ob der Dienſt die Arbeit vorſchreibt, oder ob jener deshalb gewählt wird, weil die Arbeit Luſt, oder Lohn, oder Ehre bringt. Mit der Arbeit und dem Dienſte verzweigen ſich Geſinnungen mancherlei Art; Zwangsdienſt, Lohndienſt, Ehrendienſt pflegen ſich nicht nur durch die Art der Leiſtung, ſondern auch durch die Geſinnung zu unterſcheiden, mit welcher das aufgegebene Werk getrieben wird. Ob der Menſch nur arbeitet aus Gewinnſucht, und die Arbeit als eine Laſt betrachtet, die er jeder beliebigen abſpannenden Erholung gegenüber abzuſchütteln ſtrebt, oder ob die Arbeit ihm eine innere Genüge giebt, und er in dem richtigen Wechſel derſelben die erhebende Erholung findet, deren er bedarf; ob die Dienſtverhältniſſe eine Anſchließung von innen heraus geſtatten, oder nur als Druck von außen mit innerem Widerſtreben empfunden werden; ob der geſellige Umgang ſich vorzugsweiſe nach den Erholungen oder nach den Arbeiten richtet, ob er ſich auf die Familienverhältniſſe beſchränkt oder in weitere Kreiſe hinausgreift u. ſ. w., — das Alles

giebt Unterschiede, nach welchen sich ein Wollen erzeugen wird, welches bald eine Richtung auf die Darstellung der Ideen nehmen, bald ihnen zuwiderlaufen, bald endlich sich haltungslos auf der breiten Fläche des Gewöhnlichen und Gemeinen herumtreiben wird. Selbst der Raum, den in dem Leben des Einzelnen die Arbeit und die Muße, der Dienst und die Unabhängigkeit, die Familienbande, und die Gesinnungen gegen Fremde, auf die Dauer oder nur für bestimmte Zeitabschnitte einnehmen, bestimmt sein Wünschen, Begehren, Streben, Handeln, bestimmt das, was er für sich, neben und mit andern, endlich für oder wider andere dulden, haben und treiben will und kann. So gewiß nun jeder Einzelne für jeden Moment seines Lebens nach allen diesen Rücksichten sich auf einen bestimmten, im Laufe der Zeit vielfach veränderlichen Punkt gestellt findet, so gewiß läßt sich die Mannigfaltigkeit von ganz individuellen Combinationen, nach welchen sich das gestaltet, was unter die allgemeinen Begriffe jener Verhältnisse fällt, nicht durch eine allgemeine Untersuchung vollständig erschöpfen. Deshalb müßten die ausführlichsten Schilderungen hypothetisch angenommener Fälle immer darauf gefaßt sein, ein bloßes Fragment des Gewebes darzustellen, in welchem sich selbst für den Kreis seines eigenen Wollens durch eigene Ueberlegung zu orientiren dem nach Sittlichkeit Strebenden aufgegeben ist. Dazu kommt, daß die Art, wie alle jene Verhältnisse sich gestalten, großentheils von einer langen Vergangenheit abhängt, die sie als Glieder eines größeren Systems, als Symptome allgemeiner gesellschaftlicher Zustände erscheinen läßt. Die Arbeiten und Erholungen, der Verkehr und der Umgang, der Geist des Familienlebens, die Art der Dienstbarkeit und Herrschaft sind auf das innigste verwachsen mit den Sitten und Gewohnheiten, mit der Articulation der Gesellschaft, mit der Bildung des Zeitalters, mit dem Typus der Nationalität, mit den religiösen Vorstellungen, den politischen Einrichtungen, überhaupt mit alle dem, was dem Denken und Wollen der Menschen im Ganzen und Großen eine solche oder andere Richtung giebt. Indem sich durch die Erinnerung an solche Verhältnisse die Betrachtung auf ein größeres Gebiet hingewiesen sieht, erscheint alles bisher Erwähnte nur als Theil eines größeren Ganzen, welches eine Mehrheit kleinerer Gruppen von Individuen oder Verhältnissen einschließt. Deshalb muß nun sogleich der

Hauptbegriff untersucht werden, welcher eine solche Vereinigung in ein größeres Ganze bezeichnet. Dieser Begriff ist der der Gesellschaft.

C. Die Gesellschaft.

Gesellschaftliche Vereinigungen kommen hier nicht als Aufgaben, deren Inhalt durch einen allen Einzelnen vorgeschriebenen Zweck bestimmt ist, sondern zunächst nur als Thatsachen in Betracht. Die Frage ist also jetzt nicht: wie sollten die gesellschaftlichen Vereinigungen der Menschen beschaffen sein, oder wie müßten sie beschaffen sein, um einen bestimmten Werth in Anspruch zu nehmen, sondern: wie sind sie wirklich beschaffen? und welches sind die Bedingungen, von welchen diese ihre Naturbeschaffenheit abhängt? Deshalb darf der Begriff der Gesellschaft nicht gleich von vorn herein auf zu enge Grenzen beschränkt werden. Denn wollte man ihm keine andere Bedeutung verstatten, als die einer bewußtvoll und absichtlich geschlossenen Vereinigung mehrerer Privatwillen zu einem und demselben Zwecke, so würde man dadurch zwar eine solche Vereinigung bezeichnen, welche dem Begriffe der Gesellschaft allein vollständig entspricht; allein man würde sich zugleich die Betrachtung der mannigfaltigen Mittelstufen zwischen der Isolirung und der absichtlichen Vereinigung der Individuen, und damit die Einsicht in die Entstehung und relative Haltbarkeit auch dieser absichtlichen Vereinigungen abschneiden. Denn thatsächlich giebt es eine Verschmelzung und oft sehr zähe Cohäsion der Menschen vor aller absichtlichen Vereinigung der Privatwillen, und die Bildung der Gesellschaft im engern Sinne ist oft nur der Ausdruck dafür, daß jene Verschmelzung, die der Sache nach schon vorhanden war, bewußtvoll ausgesprochen und zur Regel des zukünftigen Verhaltens gemacht wird.

Die Gründe einer solchen Verschmelzung braucht man nun nicht weit zu suchen; sie liegen in allen den Verhältnissen, wo mehrere, die irgendwie mit einander in Berührung gerathen, sich gegenseitig auf einander dergestalt hingewiesen sehen, daß die ge-

gemeinsame Anschließung der eigene Wunsch jedes Einzelnen wird. Sie liegen also namentlich in den Bedürfnissen und Geschäften der Menschen, in der für jeden Einzelnen vorhandenen Unmöglichkeit, für sich allein jene zu befriedigen, diese auszuführen, sie liegen eben so deutlich in den Neigungen, wie sie aus der natürlichen Abstammung, dem Umgange, der Gewohnheit, der Sitte sich entwickeln. Ueberhaupt, wie viel Gleichartiges, sich gegenseitig ergänzend Entgegenkommendes, Begegnendes, Förderndes unter einer Menge von Individuen verbreitet ist, so viel Anlaß zur Gesellung ist vorhanden, falls nur die übrigen Bedingungen des äußeren Lebens ein beharrliches Zusammenbleiben und Zusammenwirken gestatten*). So betrachtet, ist die gesellschaftliche Verschmelzung etwas ganz unwillkührliches, allmählig von selbst entstehendes, im Verlaufe der Zeit sich immer wieder reproducirendes; ja die Cohäsion der Menschen wird um so inniger und fester sein, je weniger sich hier die Willkühr einmischt, um an die Stelle des natürlich Gewordenen ein künstlich Gemachtes zu setzen.

So gewiß nun aber auch diese natürliche Cohäsion der Menschen unter einander die Basis aller Gesellschaft ist, so entspricht sie allein doch noch nicht dem strengeren Begriffe der Gesellschaft, insofern darin die Forderung einer solchen Einheit des gesellschaftlichen Bewußtseins enthalten ist, wie sie der Begriff der gesellschaftlichen Persönlichkeit bezeichnet. Diesem Begriffe genügt weder das bloße Wissen der Mehreren von einander, noch die bloße Negation der Conflicte zwischen ihnen, noch die einfache Identität der Ansichten, Meinungen, Gesinnungen, Bestrebungen, welche möglicherweise eine bloße Vielheit der Exemplare darstellt, noch die gemeinsame Unterordnung unter einen Dritten, wie sie bei Dienstverhältnissen, noch endlich selbst das auf einander gegenseitig Rechnen, welches im Verkehr, in der Theilung und Verbindung der Arbeiten vorkommt. Alles das bietet natürliche Anknüpfungspunkte für die Entstehung eigentlich gesellschaftlicher Verbindungen dar, aber es ist noch nicht Gesellschaft im engern

*) Man denke für die Anfänge geselliger Verbindungen an den verschiedenen Einfluß, den der Ackerbau und das Hirtenleben auf die Gesellung hat, an die Schranken, welche locale Hindernisse (Gebirge u. s. w.) der geselligen Verschmelzung entgegenstellen u. s. w.

Sinne. Sondern die Gesellschaft, welche ein Wir, eine gemeinsame Persönlichkeit darstellen soll, wurzelt in dem Bewußtsein dieses Wir und in einem aus diesem Bewußtsein hervorgehenden Wollen. Diese Forderung bezeichnet eben die bekannte und gewöhnliche Definition der Gesellschaft: daß sie eine Vereinigung mehrerer Privatwillen zu einem und demselben Zwecke sei. Denn in dem Begriffe des Zweckes liegt es, daß die mehreren Wollenden nicht nur gemeinschaftlich etwas wollen, sondern auch wissen, was sie wollen, und in diesem identischen Wissen und Wollen sich als verbunden erkennen.

Soll also der Begriff der Gesellschaft theoretisch bestimmt werden, so genügt es nicht, wie oben bei der Aufstellung der gesellschaftlichen Ideen, den Inhalt jenes gesellschaftlichen Wissens und Wollens in Musterbegriffen zu bezeichnen, sondern es müssen die Form und die Bedingungen jenes Wir untersucht werden. Das Wir entspricht für eine Mehrheit von Individuen dem Ich des Einzelnen; zugleich bietet es für die Untersuchung den großen Vortheil dar, der längst auf die Untersuchung über das Ich hätte Licht werfen können, daß es keinen Anspruch darauf macht, der Ausdruck einer reellen Einheit der Vielen zu sein. Zwei oder irgend wie Viele, die zu sich selbst Wir sagen, meinen gewiß nichts, daß sie eigentlich nur Einer seien; es ist auf den ersten Blick deutlich, daß das Wir nicht in die Sphäre des Seins, sondern ausschließend in die des Bewußtseins gehört. Während daher das Ich durch den Anspruch, Ausdruck Eines Realen zu sein, der theoretischen Speculation die größten Schwierigkeiten entgegenstellt, deren Auflösung in der Nachweisung besteht, daß die Ichheit, das Selbstbewußtsein, sich in dem mannigfaltigen und wechselnden Vorstellungskreise des Individuums bildet, aus ihm als ein formaler, den mannigfaltigsten individuellen Bestimmungen zugänglicher Begriff sich hervorhebt*), verräth das Wir in der Mehrheit der zu ihm gehörigen Individuen sogleich die mannigfaltige und veränderliche Grundlage, auf welcher es beruht; es verräth, daß es keine reelle Einheit der Vielen, sondern nur eine bestimmte Beziehung derselben auf einander bezeichnet. Diese

*) Die Bekanntschaft mit den Grundbegriffen der Psychologie muß hier vorausgesetzt werden.

präge geben, das nicht mehr ausschließend durch den Begriff des Dienstes bestimmt ist.

Bleibt man bei dem letzteren allein stehen, so ist, wie schon bemerkt, die wichtigste Frage die nach der Art und dem Umfange der Abhängigkeit; allein beides hängt meistentheils nicht blos von den Einzelnen, zwischen welchen dieses bestimmte Verhältniß obwaltet, sondern von dem ganzen Systeme gesellschaftlicher Beziehungen ab, innerhalb deren sich die Macht des Herrn und die Abhängigkeit des Dieners erzeugt. Wenn es also auch möglich ist, einzelne Dienstverhältnisse nach ihren Wirkungen für sich zu beurtheilen, so läßt sich doch über das System alles innerhalb einer bestimmten Gesellschaft vorhandenen Dienstverhältnisse, sammt den Bedingungen einer solchen oder andern Gestaltung derselben ohne Rücksicht auf die Ursachen, nach denen sich die Abhängigkeit der Menschen überhaupt richtet, nichts Erschöpfendes bestimmen. Erst dann, wenn die Untersuchung sich bis dahin erweitert, wird sich zeigen, daß zwar irgend eine Abhängigkeit der Einzelnen von einander schlechthin unvermeidlich, daß es aber gleichwohl nicht unmöglich ist, diese Abhängigkeit in solche Grenzen einzuschließen, daß sie der Entwickelung eines sittlichen Organismus nicht als absolutes Hinderniß entgegentritt.

Ehe jedoch größere gesellschaftliche Verbindungen ins Auge gefaßt werden können, fordern 3) noch die Familienverhältnisse eine besondere Betrachtung. Diese sind ganz eigentlich durch die Natur des menschlichen Daseins bedingt. Während Beschäftigungen, Erholungen und Gesinnungen sich überall werden nachweisen lassen, wo ein Vernunftwesen entweder blos die Zeitreihe seiner Existenz auszufüllen bestrebt ist oder sich sein Verhältniß zu andern seines Gleichen, die es betrachtet und mit denen es verkehrt, zum Bewußtsein bringt, während selbst die Dienstverhältnisse nur bei vollkommener Bedürfnißlosigkeit oder bei einer unbeschränkten Fähigkeit jedes Einzelnen, sich seine Bedürfnisse selbst zu befriedigen, wegfallen würden, wurzeln die Familienverhältnisse in der durch die Verschiedenheit der Geschlechter bedingten natürlichen Fortpflanzung der menschlichen Gattung. Ihre Grundlage ist die Geschlechtsvereinigung der Individuen, und welcher Veredlung auch dieses Verhältniß fähig ist, der natürliche Trieb der Geschlechtsbefriedigung giebt naturgemäß dem Verhältniß der

Personen verschiedenen Geschlechts sein specifisch Eigenthümliches. Aber diese Vereinigung allein bildet noch kein Verhältniß, welches als Haltepunkt im Laufe des Lebens betrachtet werden könnte; sie könnte nur eine vorübergehende und wechselnde sein; überdieß bedarf der Geschlechtstrieb, der zu den stärksten gehört und der größten Ausartung fähig ist, der stärksten und wirksamsten Schranken. Diese Schranken können in der Sitte zu liegen scheinen, welche die behartliche und ausschließende Geschlechtsgemeinschaft geheiligt habe; aber diese Sitte selbst beruht auf Gesinnungen, welche ihr ursprünglich das Dasein gegeben haben müssen, und deshalb ruhen jene Schranken, die sich durch die Sitte allerdings befestigen können, entweder unmittelbar in der Gesinnung der Liebe, deren Natur auf den ausschließenden Besitz ihres Gegenstandes geht, oder mittelbar in der Rücksicht auf die Kinder, die schon als die Hoffnung eines gemeinschaftlichen Besitzes dem Verhältniß eine bindende Kraft geben. Der Begriff der Familie als einer beharrlichen Verbindung bekommt nämlich, eben weil die Grundlage derselben die Naturbedingungen der Fortpflanzung der menschlichen Gattung sind, seine volle Bedeutung erst durch den Hinzutritt der Kinder zu dem Verhältnisse der Eltern unter einander, und das wesentliche Merkmal des Familienlebens ist das Bewußtsein der unmittelbaren Zusammengehörigkeit auf dem Grunde der natürlichen Abstammung, dessen Stelle in dieser seiner specifischen Eigenthümlichkeit kein anderes Gefühl vertreten kann. Dadurch erweitert sich der Begriff der Familie von dem Verhältniß der Eltern zu einander, und dem gegenseitigen zwischen Eltern und Kindern so weit, als sich der Zusammenhang der natürlichen Abstammung aufwärts, abwärts und seitwärts verfolgen läßt, dergestalt jedoch, daß die Intensität des Familienbewußtseins sich naturgemäß nach der Nähe der natürlichen Abstammung richtet, zwischen Eltern und Kindern, so wie zwischen den Geschwistern am stärksten und innigsten ist, und um so schwächer wird, je mehr sich der Zwischenraum zwischen diesem Centrum und der Peripherie der Familie vergrößert. Sollen die Beziehungen zu entfernteren Seitenverwandten, oder die Verflechtungen mehrerer Familien in einander, die durch Verschwägerungen u. s. w. entstehen, einen bedeutenden Grad von Innigkeit erhalten, so gehören dazu Gesinnungen als Anziehungspunkte der Individuen

unter einander, welche von dem Gefühle der natürlichen Zusammengehörigkeit mehr oder weniger unabhängig sind.

Dem Begriff der Familie entsprechen demgemäß alle die Formen der Geschlechtsverbindung nicht vollkommen, welche nur auf der vorübergehenden, zwischen verschiedenen Personen verschiedenen Geschlechts regellos wechselnden Vereinigung beruhen. Würde dieser Wechsel allgemein gedacht, so würde dadurch sogar jede Tendenz zur Familie, als einer beharrlichen, individuell abgeschlossenen Gemeinschaft aufgehoben. Aber auch eine beharrliche Verbindung dieser Art, so lange sie noch nicht die Mehrheit der Individuen ausschließt, also Polygamie ist, hebt eben sowohl die Innigkeit der Gesinnung zwischen den Eltern, als das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit auf dem Grunde der gleichen natürlichen Abstammung in den Kindern auf. Es scheint überflüssig, die sittlich nachtheiligen Folgen einer solchen Gestaltung des Familienlebens ausführlich zu zergliedern; sie haben ihren Grund zuletzt sämmtlich darin, daß ein Complex von rein persönlichen Verhältnissen, dessen versittlichende Wirkung wesentlich auf seiner ungetheilten Innigkeit beruht, nach seinen Hauptbeziehungen, denen der Eltern unter einander, der Eltern zu den Kindern und der Geschwister unter einander, aufgelockert und somit unsittlichen Elementen zugänglich gemacht wird. In welcher Art zugänglich, erhellt beinahe unmittelbar aus der Betrachtung dessen, wofür ein besser geordnetes Familienleben den natürlichen Haltepunkt darbietet.

Geht man nämlich von der monogamischen Ehe als dem Anfang der Familie aus, so bedarf es noch keiner Idealisirung dieses Verhältnisses, sondern lediglich der Voraussetzung, daß die Eheleute das Verhältniß in der Art, wie es geschlossen ist, also als ausschließendes und beharrliches, aufrecht halten wollen, um zu erkennen, daß hierin nicht nur für die rohe Begierde eine Schranke der Scham, der Zucht, der Ordnung, sondern auch positiv die Quelle eines höchst mannigfaltigen Wollens liegt, welches wenigstens den unbedingten Egoismus ausschließt. Die Vereinigung der wichtigsten Interessen des äußeren Lebens, wie sie die monogamische Ehe einschließt, giebt in der Regel den nächsten Beziehungspunkt für die Arbeiten sowohl, als für die Erholungen; sie ist aber, weil eine gänzlich gesinnungslos geschlossene Ehe diesen

Namen höchstens um der äußeren Form des Verhältnisses willen verdienen würde, auch die natürliche Veranlassung der Reproduction der Gesinnungen, auf welchen die Fortsetzung des Verhältnisses beruht. Die Gemeinschaft des äußeren Lebens zieht beide Theile in Freude und Leid zur Mitleidenschaft; die Theilnahme ist hier unvermeidlich, und die Theilnahme veredelt sich nirgends leichter zum Wohlwollen, als da, wo das persönliche Wohlgefallen an einander die Individuen ursprünglich zusammenführte. Vollendet sich überdies der Kreis der Familie durch den Hinzutritt der Kinder, so ist die natürliche Zuneigung der Eltern zu den Kindern selbst schon Wohlwollen, und zwar ein Wohlwollen, welches eben so dem gegenwärtigen Bedürfniß, als dem zukünftigen Wollen des Kindes gilt. Dieser Blick auf die Zukunft des Kindes ist der begleitende Hauptgedanke aller Erziehung; und die Familie ist der natürliche Ort der Erziehung, nicht nur, weil sie der natürliche Ort der allmählig fortschreitenden Entwickelung des Kindes ist, sondern auch weil die Mittel einer so stetigen, leisen, und doch tiefen und nachhaltigen Einwirkung, wie die Erziehung fordert, nirgends so nahe beisammen liegen, von der Gesammtheit der umgebenden Verhältnisse in solchem Grade vorbereitet sind, als hier. Durch dieses Zusammengehören von Erzeugung und Erziehung wird das Familienleben eine der allerstärksten, auf größere gesellschaftliche Verhältnisse einwirkenden Kräfte; es ist, indem die Familie ganz von selbst eine natürlich gegebene Gesellung, das erste, auf constante Naturverhältnisse gegründete Wir darstellt, unmittelbar fähig, sich der Idee der beseelten Gesellschaft zwar in einem engen Kreise, aber um desto reiner und fehlerfreier zu nähern. Denn das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit, vermöge dessen jedes Glied der Familie das, was das andere ist, erfährt, hat und erstrebt, nicht theilnahmlos als ein Fremdes betrachtet, sondern das, was die Seinigen angeht, mit zu sich selbst rechnet, enthält die unwillkührliche Aufforderung, die natürliche Abhängigkeit des Schwächeren von dem Stärkeren innerhalb des Familienkreises nicht zum Dienste mit sammt seinem Drucke und seiner, die individuellen Interessen des Herrn und des Dieners von einander abscheidenden Unterordnung werden zu lassen; der Geist des Familienlebens erkennt jeden in den Kreis der Familie Miteingeschlossenen als gleichmäßig zu demselben

Ganzen, demſelben Wir gehörig an. Darum mildert die Familie die natürliche Abhängigkeit der Frau von dem Manne; in der monogamiſchen Ehe wird das Weib als wahre und gleichberechtigte Genoſſin des Lebens geachtet, während jede Form der Geſchlechtsvereinigung, der entweder das Ausſchließende oder das Beharrliche fehlt, allgemein verbreitet, das weibliche Geſchlecht zum Opfer ſeiner natürlichen Schwäche machen würde, ſo daß es eine leere Thorheit iſt, in der Auflockerung der monogamiſchen Ehe eine Annäherung an die „Emancipation des Weibes" zu ſuchen. Aber ſie mildert auch die noch viel ſtärkere, in dem zarteſten Alter geradezu als gänzliche Hülfloſigkeit ſich darſtellende Abhängigkeit der Kinder von den Eltern*); ja ſie mildert ſie nicht blos, ſondern ſie verwandelt dieſe Hülfloſigkeit in das ſtärkſte Band der Eltern unter einander und an die Kinder. Der Wunſch, die Kinder, das Abbild der eigenen Perſönlichkeit, in Zukunft mindeſtens keine geringere Stufe einnehmen zu ſehen, als auf welcher die Eltern ſelbſt ſtehen, iſt die Quelle einer Fürſorge, deren Ziel darin liegt, die Kinder vielmehr zu ſich emporzuheben, als unter ſich herabzudrücken; und die natürliche Anſchließung der Kinder an die Eltern enthält für dieſe die Aufforderung, jenen wirklich ein Vorbild zu ſein, welchem ſie ſich annähern zu ſehen, dem eigenen Wunſche Befriedigung gebe. Indem die Abhängigkeit auf dieſe Weiſe von allen Seiten übergeht in ein gegenſeitiges Unterſtützen, und die einzelnen Glieder der Familie innerlich verſchmelzen, darf jeder, wenn auch auf verſchiedene Weiſe theilnehmend, und mitwirkend für das Ganze der Familie, die natürliche Präſumtion des Rechtes bei ſich ausbilden, daß keiner ſich unwürdig zeige des Ganzen, zu welchem auch er gehört; eines Rechtes, welches verſchmäht ſich auf den Zwang zu ſtützen, ſondern welchem das Wohlwollen und die Billigkeit freiwillig entgegenkommt, und deſſen Inhalt man eben deshalb vielmehr aus der die Familie zuſammenhaltenden Geſinnung, der Pietät, d. h. aus der Scheu, das zu ſtören und zu trennen, was die Natur zuſammengefügt hat, als aus beſondern Verträgen und Satzungen wird ableiten wollen.

*) Wo eine ſolche Abhängigkeit geſetzlich, wie etwa in den Beſtimmungen der Römer über die väterliche Gewalt, ſanctionirt iſt, mildert die Sitte, was dem Geiſte des Familienlebens zuwider iſt.

Denkt man sich die Familie von diesen Gesinnungen durchdrungen, so ist sie allerdings nicht mehr blos Naturverhältniß, sondern sie hat schon sittliche Elemente in sich aufgenommen; aber die Innigkeit, die Stetigkeit, mit welcher diese Elemente innerhalb der Familie zu wirken fähig sind, hängt auch dann noch von dem natürlich gegebenen, specifischen Charakter der Familienverhältnisse ab. Daher denn auch die Verderbniß des Familienlebens in irgend einem Theile dessen, was wesentlich dazu gehört und damit zusammenhängt, fast überall gleichmäßig von sittlichen Rückschritten begleitet wird.

Wirft man nun einen vergleichenden Blick auf die angedeuteten vier Hauptclassen der Verhältnisse, durch welche die Lebensweise der Einzelnen unvermeidlich bestimmt wird, die Beschäftigungen und Erholungen, die Gesinnungen, die Dienst- und Familienverhältnisse, so liegt die wichtigste Rücksicht, welche eine speciellere Charakteristik derselben nach ihren möglichen Modificationen und der davon abhängenden Rückwirkung auf das Ganze der sittlichen Bildung würde begleiten müssen, in der Ueberlegung, daß sie nicht *vereinzelt*, sondern *vereinigt*, und sich *gegenseitig* auf das Mannigfaltigste durchkreuzend, die Lebensweise bestimmen. Die meisten Arbeiten z. B. hängen mit Dienstverhältnissen zusammen, so genau, daß es oft schwer zu entscheiden ist, ob der Dienst die Arbeit vorschreibt, oder ob jener deshalb gewählt wird, weil die Arbeit Lust, oder Lohn, oder Ehre bringt. Mit der Arbeit und dem Dienste verzweigen sich Gesinnungen mancherlei Art; Zwangsdienst, Lohndienst, Ehrendienst pflegen sich nicht nur durch die Art der Leistung, sondern auch durch die Gesinnung zu unterscheiden, mit welcher das aufgegebene Werk getrieben wird. Ob der Mensch nur arbeitet aus Gewinnsucht, und die Arbeit als eine Last betrachtet, die er jeder beliebigen abspannenden Erholung gegenüber abzuschütteln strebt, oder ob die Arbeit ihm eine innere Genüge giebt, und er in dem richtigen Wechsel derselben die erhebende Erholung findet, deren er bedarf; ob die Dienstverhältnisse eine Anschließung von innen heraus gestatten, oder nur als Druck von außen mit innerem Widerstreben empfunden werden; ob der gesellige Umgang sich vorzugsweise nach den Erholungen oder nach den Arbeiten richtet, ob er sich auf die Familienverhältnisse beschränkt oder in weitere Kreise hinausgreift u. s. w., — das Alles

giebt Unterſchiede, nach welchen ſich ein Wollen erzeugen wird, welches bald eine Richtung auf die Darſtellung der Ideen nehmen, bald ihnen zuwiderlaufen, bald endlich ſich haltungslos auf der breiten Fläche des Gewöhnlichen und Gemeinen herumtreiben wird. Selbſt der Raum, den in dem Leben des Einzelnen die Arbeit und die Muße, der Dienſt und die Unabhängigkeit, die Familienbande, und die Geſinnungen gegen Fremde, auf die Dauer oder nur für beſtimmte Zeitabſchnitte einnehmen, beſtimmt ſein Wünſchen, Begehren, Streben, Handeln, beſtimmt das, was er für ſich, neben und mit andern, endlich für oder wider andere dulden, haben und treiben will und kann. So gewiß nun jeder Einzelne für jeden Moment ſeines Lebens nach allen dieſen Rückſichten ſich auf einen beſtimmten, im Laufe der Zeit vielfach veränderlichen Punkt geſtellt findet, ſo gewiß läßt ſich die Mannigfaltigkeit von ganz individuellen Combinationen, nach welchen ſich das geſtaltet, was unter die allgemeinen Begriffe jener Verhältniſſe fällt, nicht durch eine allgemeine Unterſuchung vollſtändig erſchöpfen. Deshalb müßten die ausführlichſten Schilderungen hypothetiſch angenommener Fälle immer darauf gefaßt ſein, ein bloßes Fragment des Gewebes darzuſtellen, in welchem ſich ſelbſt für den Kreis ſeines eigenen Wollens durch eigene Ueberlegung zu orientiren dem nach Sittlichkeit Strebenden aufgegeben iſt. Dazu kommt, daß die Art, wie alle jene Verhältniſſe ſich geſtalten, großentheils von einer langen Vergangenheit abhängt, die ſie als Glieder eines größeren Syſtems, als Symptome allgemeiner geſellſchaftlicher Zuſtände erſcheinen läßt. Die Arbeiten und Erholungen, der Verkehr und der Umgang, der Geiſt des Familienlebens, die Art der Dienſtbarkeit und Herrſchaft ſind auf das innigſte verwachſen mit den Sitten und Gewohnheiten, mit der Articulation der Geſellſchaft, mit der Bildung des Zeitalters, mit dem Typus der Nationalität, mit den religiöſen Vorſtellungen, den politiſchen Einrichtungen, überhaupt mit alle dem, was dem Denken und Wollen der Menſchen im Ganzen und Großen eine ſolche oder andere Richtung giebt. Indem ſich durch die Erinnerung an ſolche Verhältniſſe die Betrachtung auf ein größeres Gebiet hingewieſen ſieht, erſcheint alles bisher Erwähnte nur als Theil eines größeren Ganzen, welches eine Mehrheit kleinerer Gruppen von Individuen oder Verhältniſſen einſchließt. Deshalb muß nun ſogleich der

Hauptbegriff untersucht werden, welcher eine solche Vereinigung in ein größeres Ganze bezeichnet. Dieser Begriff ist der der Gesellschaft.

C. Die Gesellschaft.

Gesellschaftliche Vereinigungen kommen hier nicht als Aufgaben, deren Inhalt durch einen allen Einzelnen vorgeschriebenen Zweck bestimmt ist, sondern zunächst nur als Thatsachen in Betracht. Die Frage ist also jetzt nicht: wie sollten die gesellschaftlichen Vereinigungen der Menschen beschaffen sein, oder wie müßten sie beschaffen sein, um einen bestimmten Werth in Anspruch zu nehmen, sondern: wie sind sie wirklich beschaffen? und welches sind die Bedingungen, von welchen diese ihre Naturbeschaffenheit abhängt? Deshalb darf der Begriff der Gesellschaft nicht gleich von vorn herein auf zu enge Grenzen beschränkt werden. Denn wollte man ihm keine andere Bedeutung verstatten, als die einer bewußtvoll und absichtlich geschlossenen Vereinigung mehrerer Privatwillen zu einem und demselben Zwecke, so würde man dadurch zwar eine solche Vereinigung bezeichnen, welche dem Begriffe der Gesellschaft allein vollständig entspricht; allein man würde sich zugleich die Betrachtung der mannigfaltigen Mittelstufen zwischen der Isolirung und der absichtlichen Vereinigung der Individuen, und damit die Einsicht in die Entstehung und relative Haltbarkeit auch dieser absichtlichen Vereinigungen abschneiden. Denn thatsächlich giebt es eine Verschmelzung und oft sehr zähe Cohäsion der Menschen vor aller absichtlichen Vereinigung der Privatwillen, und die Bildung der Gesellschaft im engern Sinne ist oft nur der Ausdruck dafür, daß jene Verschmelzung, die der Sache nach schon vorhanden war, bewußtvoll ausgesprochen und zur Regel des zukünftigen Verhaltens gemacht wird.

Die Gründe einer solchen Verschmelzung braucht man nun nicht weit zu suchen; sie liegen in allen den Verhältnissen, wo mehrere, die irgendwie mit einander in Berührung gerathen, sich gegenseitig auf einander dergestalt hingewiesen sehen, daß die ge-

genseitige Anschließung der eigene Wunsch jedes Einzelnen wird. Sie liegen also namentlich in den Bedürfnissen und Geschäften der Menschen, in der für jeden Einzelnen vorhandenen Unmöglichkeit, für sich allein jene zu befriedigen, diese auszuführen, sie liegen eben so deutlich in den Neigungen, wie sie aus der natürlichen Abstammung, dem Umgange, der Gewohnheit, der Sitte sich entwickeln. Ueberhaupt, wie viel Gleichartiges, sich gegenseitig ergänzend Entgegenkommendes, Begegnendes, Förderndes unter einer Menge von Individuen verbreitet ist, so viel Anlaß zur Gesellung ist vorhanden, falls nur die übrigen Bedingungen des äußeren Lebens ein beharrliches Zusammenbleiben und Zusammenwirken gestatten*). So betrachtet, ist die gesellschaftliche Verschmelzung etwas ganz unwillkührliches, allmählig von selbst entstehendes, im Verlaufe der Zeit sich immer wieder reproducirendes; ja die Cohäsion der Menschen wird um so inniger und fester sein, je weniger sich hier die Willkühr einmischt, um an die Stelle des natürlich Gewordenen ein künstlich Gemachtes zu setzen.

So gewiß nun aber auch diese natürliche Cohäsion der Menschen unter einander die Basis aller Gesellschaft ist, so entspricht sie allein doch noch nicht dem strengeren Begriffe der Gesellschaft, insofern darin die Forderung einer solchen Einheit des gesellschaftlichen Bewußtseins enthalten ist, wie sie der Begriff der gesellschaftlichen Persönlichkeit bezeichnet. Diesem Begriffe genügt weder das bloße Wissen der Mehreren von einander, noch die bloße Negation der Conflicte zwischen ihnen, noch die einfache Identität der Ansichten, Meinungen, Gesinnungen, Bestrebungen, welche möglicherweise eine bloße Vielheit der Exemplare darstellt, noch die gemeinsame Unterordnung unter einen Dritten, wie sie bei Dienstverhältnissen, noch endlich selbst das auf einander gegenseitig Rechnen, welches im Verkehr, in der Theilung und Verbindung der Arbeiten vorkommt. Alles das bietet natürliche Anknüpfungspunkte für die Entstehung eigentlich gesellschaftlicher Verbindungen dar, aber es ist noch nicht Gesellschaft im engern

*) Man denke für die Anfänge geselliger Verbindungen an den verschiedenen Einfluß, den der Ackerbau und das Hirtenleben auf die Gesellung hat, an die Schranken, welche locale Hindernisse (Gebirge u. s. w.) der geselligen Verschmelzung entgegenstellen u. s. w.

Sinne. Sondern die Gesellschaft, welche ein Wir, eine gemeinsame Persönlichkeit darstellen soll, wurzelt in dem Bewußtsein dieses Wir und in einem aus diesem Bewußtsein hervorgehenden Wollen. Diese Forderung bezeichnet eben die bekannte und gewöhnliche Definition der Gesellschaft: daß sie eine Vereinigung mehrerer Privatwillen zu einem und demselben Zwecke sei. Denn in dem Begriffe des Zweckes liegt es, daß die mehreren Wollenden nicht nur gemeinschaftlich etwas wollen, sondern auch wissen, was sie wollen, und in diesem identischen Wissen und Wollen sich als verbunden erkennen.

Soll also der Begriff der Gesellschaft theoretisch bestimmt werden, so genügt es nicht, wie oben bei der Aufstellung der gesellschaftlichen Ideen, den Inhalt jenes gesellschaftlichen Wissens und Wollens in Musterbegriffen zu bezeichnen, sondern es müssen die Form und die Bedingungen jenes Wir untersucht werden. Das Wir entspricht für eine Mehrheit von Individuen dem Ich des Einzelnen; zugleich bietet es für die Untersuchung den großen Vortheil dar, der längst auf die Untersuchung über das Ich hätte Licht werfen können, daß es keinen Anspruch darauf macht, der Ausdruck einer reellen Einheit der Vielen zu sein. Zwei oder irgend wie Viele, die zu sich selbst Wir sagen, meinen gewiß nicht, daß sie eigentlich nur Einer seien; es ist auf den ersten Blick deutlich, daß das Wir nicht in die Sphäre des Seins, sondern ausschließend in die des Bewußtseins gehört. Während daher das Ich durch den Anspruch, Ausdruck eines Realen zu sein, der theoretischen Speculation die größten Schwierigkeiten entgegenstellt, deren Auflösung in der Nachweisung besteht, daß die Ichheit, das Selbstbewußtsein, sich in dem mannigfaltigen und wechselnden Vorstellungskreise des Individuums bildet, aus ihm als ein formaler, den mannigfaltigsten individuellen Bestimmungen zugänglicher Begriff sich hervorhebt*), verräth das Wir in der Mehrheit der zu ihm gehörigen Individuen sogleich die mannigfaltige und veränderliche Grundlage, auf welcher es beruht; es verräth, daß es keine reelle Einheit der Vielen, sondern nur eine bestimmte Beziehung derselben auf einander bezeichnet. Diese

*) Die Bekanntschaft mit den Grundbegriffen der Psychologie muß hier vorausgesetzt werden.

Beziehung braucht keineswegs das gesammte Wissen und Wollen jedes Einzelnen zu erschöpfen; es reicht hin, wenn irgend welche Theile seines Wissens und Wollens den Punkt der Beziehung der Vielen auf einander bilden. In diesem Punkte müssen sie sich, wie Radien in einem gemeinschaftlichen Centrum begegnen. Aber nicht nur begegnen und auf einander hinweisen müssen sie, sondern auch dieses Hinweisen bemerken und inne werden; und eben indem dieses auf einander hinweisen bemerkt wird, entsteht das Wir, die gesellschaftliche Persönlichkeit. Diese gegenseitige Apperception macht bei dem Wir viel weniger Schwierigkeit als bei dem Ich; denn bei diesem ist sie eine innere der Vorstellungsmassen unter einander, beim Wir ist sie für jedes im Kreise der Gesellschaft eingeschlossene Individuum eine äußere, sich in den Berührungen derselben unter einander leicht erzeugende.

Den Inhalt des gesellschaftlichen Selbstbewußtseins bestimmt demgemäß der Inhalt des gemeinschaftlichen Punktes, in welchem sich die Einzelnen begegnen. Es giebt folglich, wie die Erfahrung in jedem Augenblicke bestätigt, ein höchst mannigfaltiges Wir für jeden Einzelnen, je nachdem seine Beziehungen auf andere in verschiedenen Punkten mit denen jener auf ihn sich begegnen. „Wir Menschen, wir Männer, wir Kaufleute, wir Familienväter, wir Landsleute, wir Volksvertreter" u. s. w., solche Ausdrücke sind nahe liegende Beispiele von der vielfachen gemeinschaftlichen Persönlichkeit, durch welche ein und dasselbe Individuum sich mit andern verknüpft fühlt. Sehr leicht nun wird diese gemeinschaftliche Persönlichkeit nicht blos durch ein ruhiges, gleichbleibendes Verhältniß eines gemeinschaftlichen Wissens, sondern auch durch ein gleiches Streben, durch einen erst durch fortgesetztes Wollen und Handeln zu erreichenden Zweck bestimmt sein können; und daraus erklärt sich die Thatsache, daß es für jeden so vielfache gesellschaftliche Anschließungen geben kann, wie vielerlei Zwecke es für ihn giebt. Deshalb ist unmittelbar gar nicht zu erwarten, daß alle Privatwillen in eine einzige Gesellschaft verschmelzen werden, sondern der natürliche Bildungsgang der Gesellschaft ist zunächst auf die Entstehung mehrerer kleinerer Kreise beschränkt, welche allerdings, nachdem sie sich gebildet haben, zu einem größeren gemeinschaftlichen Ganzen verschmelzen können. Allgemein ausgedrückt: indem die Einzelnen mit ihren Meinungen,

Wünschen, Gefühlen, Interessen, Bestrebungen eingehen in gesellschaftliche Verbindungen, zerlegt die Individualität dessen, was mit sie in diese verschiedenen Verbindungen eingeht, ganz von selbst das Wir so vielfach, als wie vielfach jene individuellen Bestimmungen sind; ebenso zerlegt aber auch das Wir die individuelle Ichheit jedes Einzelnen, indem jede der Gesellschaften, welchen er möglicherweise angehört, besondere Ansprüche an ihn macht*); ja die verschiedenen gesellschaftlichen Persönlichkeiten zerlegen einander gegenseitig durch die Individuen, die an mehreren derselben Theil nehmen.

In der Mannigfaltigkeit des Wir liegt ein mannigfaltiges Nicht-Wir. Was von den Wünschen, Interessen, Bestrebungen des Einzelnen nicht eingeht in die Vereinigung mit andern, bleibt isolirt, ist der Träger, der Ausdruck des individuellen Wollens als solchen. So wie hierdurch der Privatwille des Einzelnen gegenübertritt dem gemeinschaftlichen Wollen in der Gesellschaft, so ist durch die Unvereinbarkeit dessen, was jeder Ihm sich selbst will, mit dem, was andere wollen, die Möglichkeit gegenseitiger Hemmungen durch einander gegeben. Vorausgesetzt wird dabei, daß die Privatwillen sich in einer gemeinschaftlichen Sphäre ihres Wollens und Handelns begegnen, innerhalb deren sie sich nicht ausweichen können; dann aber entsteht die Hemmung als eine Negation zwischen ihnen so oft und so vielfältig, als der Effect ihres Wollens durch die Effecte eines gegenüberstehenden Wollens verkümmert wird. Die Hemmung bezeichnet, ohne gerade nothwendig in den Streit ausbrechen zu müssen, die Differenz zwischen dem Effecte des Wollens, der in die Wirklichkeit tritt, und dem Effecte, den das Wollen gehabt haben würde, wenn nicht die hemmende Kraft gegenübergestanden hätte. Seiner Natur nach wirkend gegen die Hemmung wird nun das Wollen an ihr zur

*) Obgleich es scheinen könnte, als setze das Wir das Ich jedes Einzelnen voraus, so ist dies doch falsch. Das Wir kann sich möglicherweise eben so gut mit dem Ich zugleich bilden, und das Ich wird durch ein mannigfaltiges Wir vielfältig umgebildet. Eine strenge Entgegensetzung des Ich und des Wir ist meist erst Resultat eines weitläuftigen psychischen Entwickelungsprocesses; für die ethische Gesellung ist es geradezu von der größten Wichtigkeit, ob das Wir erst hinzutritt zu dem Ich, oder das Ich sich ursprünglich in dem Wir findet, oder sich von dem Wir losreißt.

Kraft, und zwar zur strebenden Kraft, und wo die Interessen der Menschen, vielfach gespalten, theils einander entgegenkommen und zur Verschmelzung geeignet sind, theils aber auch unvereinbar zusammentreffen, wird sich ein verwickeltes Schauspiel vielfach verschlungener Verschmelzungen und Hemmungen darstellen. Wahrhaft verschmelzen kann überhaupt nur das, was von der Hemmung nicht berührt wird oder von ihr übrig bleibt*), und dies gilt eben sowohl von den Einzelnen als von größeren Gruppen, in welchen diese unter einander in gewisser Hinsicht schon verschmolzen sind.

Wendet man nun diese einfachsten Grundbegriffe auf eine Menge von Individuen an, so wird die Art und Weise, wie sich unter ihnen in größeren oder kleineren Gruppen das Wir im Gegensatz zum Ich, das gesellschaftliche Wissen und Wollen gegenüber dem individuellen jedes Einzelnen gestaltet, befestigt, verändert, umbildet, das Gesammtproduct aus den Verschmelzungen und Hemmungen sein, welche aus dem gesammten Wollen aller Einzelnen hervorgehen. Wie weitgreifend daher auch der Begriff der Gesellschaft ist, in seinen besondern Bestimmungen kann er gar nicht ohne Rücksicht auf das, was in den Individuen, welche eingeschlossen sind in den Kreis der Gesellschaft, nicht zur Einheit des gesellschaftlichen Bewußtseins verschmilzt, verstanden werden. Innerhalb dieser Grenzen stellt jede Gesellschaft das Schauspiel einer Masse für und wider einander wirkender, psychischer Kräfte dar, und das innere Schicksal der Gesellschaft hängt von der Zahl, der Größe, der Beschaffenheit, den Verhältnissen, den Veränderungen dieser in ihr wirkenden Kräfte ab. Sollte es jemals gelingen, nach Anleitung der Psychologie diese innere Dynamik der gesellschaftlich wirkenden Kräfte nach genau bestimmten Gesetzen theoretisch kennen zu lernen, so würden diese Gesetze auf eine Räubergesellschaft so gut, wie auf die Rechtsgesellschaft, auf eine Erholungsgesellschaft so gut, wie auf die beseelte Gesellschaft anwendbar sein müssen; denn alle diese Gesellschaften unterscheiden sich nicht

*) Das Uebrigbleibende könnte sogar die bloße Vorstellung sein, daß nichts zur Verschmelzung Geeignetes da ist, und ein solches Bewußtsein würde sich etwa da verrathen, wo mehrere sagten: „wir wollen doch ja keine Gesellschaft in dieser oder jener Beziehung bilden.“

dadurch von einander, daß sie eine gesellschaftliche Persönlichkeit zu repräsentiren Anspruch machen, sondern in dem, was dem gesellschaftlichen Gesammtwollen seinen Inhalt, sein Ziel, die Bahn seiner Thätigkeit vorschreibt.

Abgesehen von allen Unterschieden dieser Art läßt sich nunmehr genauer angeben, was allgemein in dem theoretischen Begriffe der Gesellschaft liegt. Zuerst ist unmittelbar deutlich, daß die gesellschaftliche Einheit, wie innig man sie sich auch denken möge, immer nur eine ideale ist. Alle Gesellung als solche liegt in der Sphäre des geistigen Lebens, des Bewußtseins, wie sehr auch das, was in sie hineintreibt und auf ihre Gestaltung einwirkt, von äußeren Verhältnissen abhängen möge. Die wahren Elemente, welche die Gesellschaft wirklich constituiren, sind und bleiben daher die Privatwillen, und es ist nichts als eine leere Abstraction, die Gesellschaft, als ob sie ohne die Privatwillen noch irgend etwas wäre, von diesen loszureißen. Der allgemeine gesellschaftliche Wille existirt als wirklicher Wille nur in den Individuen, die die Gesellschaft bilden; und der allgemeine Geist, der die Gesellschaft beseelen mag, ist nichts als der Gesammtausdruck für den Geist aller Einzelnen, insofern sie sich an einander anschließen, und für einen gemeinschaftlichen Zweck wirken und handeln. Obgleich daher Niemand mit einem andern als mit seinem eigenen Wollen eingehen kann in die Gesellschaft, so gilt er doch für diese nur insofern etwas, als er sein eigenes Wollen dem gesellschaftlichen Zwecke widmet, unterordnet, ja sogar, sofern ein anderes Wollen in ihm jenem Zwecke vielleicht zuwiderläuft, dieses aufzuopfern bereit ist. In dieser Beziehung des Wollens auf den bestimmten Zweck einer Gesellschaft verräth sich sogleich der zweite Factor, der zu ihrem Begriffe gehört, nämlich das Bedürfniß gewisser Formen, durch welche das Verhältniß der Privatwillen zu dem gesellschaftlichen Zwecke bezeichnet und geordnet werde. Die Formen könnten scheinen der Willkühr anheim zu fallen; manche Formen mögen auch wirklich der bloßen Willkühr ihr Daseyn verdanken; aber eine Grenze giebt es hier ganz gewiß in der Beziehung der Formen auf den Zweck der Gesellschaft. Jeder gesellschaftliche Zweck verlangt seine eigene Form; Formen, welche die Erreichung eines bestimmten Zweckes unmöglich machen, zerstören die Möglichkeit, die Gesellschaft in diesem Zwecke zusam-

menzuhalten; und die Formen sind die besten, welche sich der Natur des Zweckes am genauesten anschließen, aus ihm der Natur der Sache nach abgeleitet sind. Deshalb ist der allgemeine Begriff der Gesellschaft höchst verschiedenen Formen zugänglich; was für eine Handelsgesellschaft paßt, paßt nicht für eine Erholungsgesellschaft, die Formen, die eine Armee zusammenhalten, würden eine Akademie zerstören u. s. f. Aber mögen immerhin die Privatwillen zu einem gemeinschaftlichen Zwecke sich vereint haben, mögen auch die Formen gefunden, die Einrichtungen getroffen sein, welche jeden auf die dem Zwecke angemessenste Weise an dem Ganzen der Gesellschaft theilnehmen und dadurch den Zweck selbst erreichen lassen; — soll die Gesellschaft Bestand haben, soll sie nicht scheitern an den Veränderungen der Privatwillen, so wird sich in ihr überdies noch das Bedürfniß einer Macht fühlbar machen, welche den gesellschaftlichen Zweck der Wandelbarkeit der individuellen Willkühr gegenüber aufrecht erhalte. Wo der gesellschaftliche Geist stark genug ist, um dieser Gefahr einer Aufhebung des gesellschaftlichen Zweckes vorbeugen zu wollen, da wird er entweder eine schon vorhandene Macht anerkennen, oder, falls dies möglich ist, eine stiften. Jedenfalls aber beruht die Bedeutung, welche die Macht für die Gesellschaft als solche hat, auf der Kraft, mit welcher sie den gesellschaftlichen Zweck aufrecht zu erhalten fähig und entschlossen ist. Sie soll „das Zutrauen ergänzen“ und, wo die wirklichen Abweichungen einzelner Privatwillen es gestört hätten, es wenigstens für die übrigen ersetzen.

Die Beziehung der drei Factoren jeder Gesellschaft, der in dem allgemeinen Wollen verschmolzenen Privatwillen, der Formen des gesellschaftlichen Wirkens, und des Schutzes des gesellschaftlichen Zweckes durch die Macht, ist so beschaffen, daß keiner von ihnen ganz fehlen darf, ohne daß die wirkliche Existenz der Gesellschaft aufgehoben oder gefährdet wird. Am leichtesten, scheint es, würde man unter der Voraussetzung einer absoluten gesellschaftlichen Durchdringung der Privatwillen und einer vollkommenen Angemessenheit der Formen an den Zweck der Gesellschaft die Macht entbehren können; indem dann die Erwartung statthaft sein würde, das, wofür die Macht wirken solle, werde von selbst erfolgen. Aber jene Voraussetzung ist auf die Wirklichkeit nicht anwendbar; und selbst wenn sie es wäre, würde für die gesell-

schaftliche Macht der Begriff eines Repräsentanten und Interpreten des allgemeinen Willens übrig bleiben. Wo jedoch die Vereinigung der Privatwillen nicht hinreichend stark und zuverlässig, wo die Formen mangelhaft, unzweckmäßig oder gar in der Auflösung begriffen sind, da fängt auch der ganze Begriff der Gesellschaft an, seine volle Bedeutung zu verlieren. Gleichwohl sind diese Factoren, jeder für sich und in seiner Beziehung auf die andern, so beschaffen, daß die möglichen Verschiedenheiten derselben nicht nur mannigfaltige Schranken der Gesellschaft vermuthen, sondern auch sich in ihnen keine absolute Bürgschaft für die fortschreitende Entwickelung des gesellschaftlichen Wollens darbietet. Lassen sich Schranken und Mängel dieser Art aus theoretischen, in der Natur der menschlichen Gesellung liegenden Gründen allgemein nachweisen, so gewinnt man dadurch nicht nur einen Maaßstab für die Erwartung, in wiefern die wirkliche Gesellung der Idee der beseelten Gesellschaft werde entsprechen können, sondern jene Nachweisung ist auch unentbehrlich für die Einsicht in die Bedingungen, unter welchen eine Annäherung der wirklichen Gesellung an jene Idee zu hoffen, eine Entfernung beider von einander zu fürchten ist.

Sieht man hierbei zuvörderst auf den Umfang der Gesellung, auf die Menge der in ihr vereinigten Privatwillen, so wird die Gesellung in der Wirklichkeit nicht weiter reichen, als die Communication unter einer Mehrzahl von Individuen mit der nöthigen Leichtigkeit und Sicherheit möglich, als ferner Veranlassung für sie vorhanden ist, von einander gegenseitig Kenntniß zu nehmen, und als endlich, was das Wichtigste ist, ihre particulären Interessen sie auf eine Vereinigung unter einander hinweisen. Particuläre Interessen aber begegnen sich immer nur zufällig und für einen beschränkten Umfang; nur solche Zwecke, welche unabhängig von subjectiver Neigung und Begierde dem auf sie gerichteten Streben eine unmittelbare Würde geben, wären fähig, falls nicht wieder andere Hindernisse hemmend eintreten, für einen immer wachsenden Kreis von Individuen das gemeinsame Band zu sein. Gerade solche Zwecke, wie sie in den Ideen und nur in ihnen liegen, sind aber keineswegs die am allgemeinsten verbreiteten Motive des menschlichen Wollens; unter welchen vielmehr sehr viele sind, die die Einzelnen eher auseinanderhalten, als zusammenbinden. Man wird daher ganz allgemein darauf gefaßt sein müssen, daß keine

Gesellschaft sämmtliche auf demselben Boden sich berührende Individuen vollständig einschließe. Aber wie weit sich auch eine Gesellschaft ihrem Umfange nach erstrecke, so entsteht ferner die Frage nach der Innigkeit der gesellschaftlichen Durchdringung und der Quantität des gesellschaftlichen Wollens. Jene wird schon dadurch vermindert, daß nicht jeder mit der ganzen Mannigfaltigkeit seines Wollens eingeht in den gesellschaftlichen Zweck; was er unabhängig von diesem für sich sein, haben, treiben, genießen und erreichen will, hebt die gesellschaftliche Durchdringung mit den übrigen auf. Denn diese hängt in der Wirklichkeit wesentlich davon ab, mit welchem Theile ihres ganzen Wollens die Einzelnen sich einer bestimmten gesellschaftlichen Verbindung wirklich anschließen. Wo nun den Einzelnen vieles lockt und reizt und in der Zersplitterung seines Wollens ihn hindert, sich einer bestimmten Verbindung ganz und vollständig anzuschließen, wo ebendeshalb dieselben Individuen mehreren gesellschaftlichen Kreisen angehören, und die letzteren sich selbst gegenseitig durch die zu ihnen gehörigen Individuen zerlegen, hindert diese Zerlegung die gesellschaftliche Innigkeit jedes einzelnen Kreises; die Elemente der Gesellung „verdünnen" sich gleichsam und die Cohäsion der Individuen wird in keinem jener Kreise stärker sein, als die übrigen Anziehungspunkte, die auf sie einwirken, es gestatten. Alles aber, was die Innigkeit der Durchdringung hemmt, hemmt auch die Quantität des gesellschaftlichen Wollens, welches mit der Innigkeit zugleich sein Maximum erreichen würde, wenn die gesammte Energie des individuellen Wollens, ungetheilt und ungeschwächt, sich dem gesellschaftlichen Zwecke widmete. So gewiß nun unter einer größern Mehrheit von Willen nicht blos Identität, sondern auch Gegensätze sich finden, Gegensätze, welche trotz ihrer Richtung auf einen gemeinschaftlichen Zweck schon in den Meinungen über die Mittel und die Art der Mitwirkung für jenen Zweck zu Tage kommen können, so gewiß wird ein größeres oder kleineres Quantum des gesellschaftlichen Wollens durch die daraus hervorgehenden Hemmungen der Mehreren unter einander unwirksam gemacht. Gleichwohl wird dieses Quantum der in der Gesellschaft gehemmten Kräfte nicht vernichtet, vielmehr verwandelt es sich in ein Streben wider die Hemmung; nur für den gesellschaftlichen Zweck geht es, so lange die Hemmung dauert, verloren, und zwischen dem Quantum

der in einer Gesellschaft gerade jetzt sichtbar wirkenden Kraft und der in derselben Gesellschaft latenten Kräfte kann eine sehr große, und, wenn sie unbeachtet bleibt, sehr gefährliche Differenz bestehen. Denn die schwächern Willen, gleichviel, ob die Unterschiede ihrer Energie ursprüngliche oder allmählig entstandene sind, werden von den stärkeren im umgekehrten Verhältnisse ihrer Stärke gehemmt, aber sie reagiren in demselben Verhältniß, in welchem sie gehemmt werden, und eine Veränderung in dem ganzen Systeme dieser Kräfte vermag oft eine schnelle und gewaltsame Entbindung des gehemmten Theiles derselben herbeizuführen. Für das Quantum des gesellschaftlichen Wollens kommt überdies noch ein Umstand in Betracht, der für die wirklichen Verhältnisse die allgemeinste Bedeutung hat. Die äußeren Gegenstände und Mittel, welche jedem Einzelnen zu Gebote stehen, um an ihnen und durch sie sein Wollen geltend zu machen, sind die Coefficienten der Energie des Wollens selbst. Es entsteht also nothwendig ein Verlust an gesellschaftlicher Wirksamkeit, wenn die Coefficienten nicht nach der Energie der Willen vertheilt sind*); eine Vertheilung, welche gleichwohl schon dadurch gehindert wird, daß die Ungleichheit des Besitzes sich zum größten Theile nicht nach der Befähigung zur gesellschaftlichen Wirksamkeit richtet. Große Güter in den Händen schwacher**), einflußreiche Stellen in den Händen unfähiger Menschen u. s. w. sind naheliegende Beispiele für diese Verminderung des gesellschaftlichen Wollens, welchem eine andere Vertheilung dieser äußeren Mittel eine andere Größe verschaffen würde. Das Schlimmste ist, daß dadurch das gesellschaftliche Wollen nicht nur geschwächt, sondern auch theilweise verfälscht wird. Denn schwache Willen mit großen Coefficienten erscheinen nun als stark, starke

*) Man bezeichne den schwächeren Willen durch a, den stärkeren durch a + b, die Coefficienten ihrer Wirksamkeit durch α und α + β, so entstehen vier Producte: aα, a(α + β), (a + b)α, und (a + b)(α + β), welche das Quantum der Wirksamkeit jedes dieser Willen bezeichnen und von welchem das erste nothwendig kleiner ist als alle folgenden, das zweite und dritte kleiner als das vierte. In der Summe der Producte, welche das Quantum des gesellschaftlichen Wollens bezeichnet, fehlt im ungünstigen Falle der Vertheilung die Größe bβ ganz.

**) Der Egoismus, der sich aussondert von dem gesellschaftlichen Interesse, ist auch ein gesellschaftlich schwacher Wille.

mit kleinen als schwach; die wirkliche Energie wird zurückgedrängt, und an deren Stelle treten, weil die Verknüpfung der Willen unter einander und nicht die der Sachen mit den Willen die wahre Basis der Gesellschaft ist, fingirte, imaginäre gesellschaftliche Kräfte auf, die der gesellschaftlichen Entwickelung sich anzuschließen weder fähig noch geneigt sind. Dennoch ist die Entstehung solcher fingirter Willen in einer größeren, nur einigermaßen zusammengesetzten Gesellschaft kaum ganz zu vermeiden. Denn schon die fortwährenden Veränderungen, welchen das Quantum des gesellschaftlichen Wollens und noch mehr die Vertheilung dieses Quantums durch die Wandelbarkeit des Güterbesitzes ausgesetzt ist, würden im Stande sein, die Richtung und den Zusammenhang der gesellschaftlichen Thätigkeit den stärksten Schwankungen auszusetzen. Das zunächst liegende Mittel, solchen Schwankungen vorzubeugen, ist die Sanctionirung gewisser Formen, welche den gesellschaftlichen Einfluß an äußere Güter, an Besitz, Aemter, Namen, Alter u. s. w. binden; aber gerade dadurch erlangen diese äußeren Verhältnisse ein Uebergewicht über die Verhältnisse der Willen selbst, und diejenige Verknüpfung der Sachen mit den Willen, welche für die Energie des gesellschaftlichen Wollens die vortheilhafteste sein würde, bleibt mehr oder weniger dem Zufalle ausgesetzt. — Endlich kommt aber neben der Innigkeit und der Energie des gesellschaftlichen Wollens auch noch die Continuität desselben nebst der natürlichen Haltbarkeit der ganzen Verbindung in Betracht. Die letztere ist da von geringer Wichtigkeit, wo der Zweck der Vereinigung nur ein vorübergehender ist und auf die einstige Auflösung der Gesellschaft vielleicht sogleich bei ihrer Stiftung gerechnet wird. Aber wo sie die Individuen, die Geschlechter überleben soll, wo ihr die Aufgabe gestellt ist, den gesellschaftlichen Zweck mitten in dem Wechsel der Generationen festzuhalten und weiter zu entwickeln, da wird es von Wichtigkeit, nach den Bedingungen zu fragen, unter welchen mit dieser Continuität des gesellschaftlichen Wollens die natürliche Haltbarkeit der Verbindung zu erwarten stehe. Die letztere wird nun zwar meistentheils da am größten sein, wo nicht die Willkühr, sondern das Bedürfniß die Gesellschaft erzeugt; dennoch ist es nicht ganz allgemein wahr, daß dasselbe Bedürfniß, welches die Menschen aneinander knüpfte, sie auch zusammenhalten müsse. Es

könnte gesellschaftliche Zwecke geben, deren Realisirung eine fortgesetzte Wirksamkeit für sie überflüssig machte; es könnte andere geben, für welche zu wirken die Voraussetzungen gerade dieser bestimmten gesellschaftlichen Thätigkeit (wenn auch nur mittelbar) aufheben könnte. Die Haltbarkeit einer gesellschaftlichen Verbindung wird also wesentlich darauf beruhen, daß sie als das unentbehrliche Mittel für die Erreichung der Zwecke, um deren willen sich die Einzelnen ihr angeschlossen haben, von diesen selbst erkannt wird, und daß sich dadurch die Voraussetzungen in der Gesinnung und dem Willen der Einzelnen immer von Neuem reproduciren, auf welchen ihre Fortdauer beruht*). Wenn diese Bedingungen erfüllt sind, so mag immerhin nicht wenig an der Innigkeit und Energie des allgemeinen Wollens fehlen, so mag das letztere immerhin theilweise gehemmt, zerstreut, unterbrochen, in mancherlei Weise gestört werden, die Gesellschaft im Ganzen wird doch eine Zähigkeit verrathen, die der gänzlichen Auflösung widersteht, starke Stöße von außen ertragen kann und innerlichen Umbildungen und Verbesserungen zugänglich ist. Daß aber jene Bedingungen erfüllt werden, dafür liegt in dem allgemeinen Begriff der Gesellschaft, schon wegen der unvermeidlichen Wandelbarkeit der Privatwillen, keine Bürgschaft. Deshalb fordert jede bestimmte Gesellschaft in dieser Beziehung zu besondern Ueberlegungen auf, in wiefern gerade in ihrem Zwecke und in den bestimmten ihr zugänglichen Mitteln für diesen Zweck jene Bedingungen erfüllt sind oder nicht. Die natürliche Haltbarkeit wird überdies immer geringer werden, je mehrere kleinere, relativ-selbstständige Gruppen in einem größeren Ganzen mit einander verknüpft sind; denn diese kleineren Gruppen werden sich aus dem Ganzen aussondern, sobald das Gefühl ihrer Selbstständigkeit, obgleich sie dieselbe vielleicht erst durch eine, in Verbindung mit jenem Ganzen möglich gewordene Entwickelung erhalten haben, das Bedürfniß des Anschließens überwiegt, wie das Loslösen der Familien der Kinder von den Eltern, das Abfallen der Colonien von dem Mutterlande, das Zerfallen größerer

*) Man kann vorläufig in dieser Beziehung die verhältnißmäßig sehr große Zähigkeit der Rechtsordnung mit dem schwankenden und fluctuirenden Charakter der Verwaltung vergleichen.

Staaten in mehrere kleinere solche Phänomene in sehr verschiedenen Verhältnissen darstellt.

Diese natürlichen Schranken, welche das Wir, die gesellschaftliche Persönlichkeit in der wirklichen Gesellschaft nur innerhalb gewisser Grenzen werden zu Stande kommen lassen, sind aber nicht die einzigen. Sie beruhen lediglich auf dem Verhältnisse der Privatwillen zu dem durch den Begriff der Gesellschaft geforderten allgemeinen Willen, welches sowohl dadurch, daß die Privatwillen nur mit dem Vorbehalte ihrer Privatinteressen in den gesellschaftlichen Willen eingehen, als auch durch die Hindernisse der vollkommenen Entwickelung ihres gesellschaftlichen Wollens, endlich durch ihre eigene natürliche Veränderlichkeit Abbruch leidet. Andere und eben so wichtige Schranken liegen überdies in dem Verhältnisse der Formen und der Macht zu dem gesellschaftlichen Zwecke.

Die Formen sollen der Ausdruck der Art und Weise sein, in welcher die Einzelnen gemeinschaftlich, wenn auch nach dem abgestuften Verhältnisse ihrer Befähigung, an der Erreichung des gesellschaftlichen Zweckes mitarbeiten. Sie sollen sich also vor allem richten nach dem Zwecke, und nach der Natur der Mittel, welche gerade für diesen Zweck die wirksamsten, bequemsten, sichersten sind. Aber diese Forderung würde nur erfüllt werden, wenn die Formen sich ohne alle Einmischung der Willkühr, des individuellen Vortheils u. s. f. unmittelbar und rein aus dem Zwecke der Gesellschaft, verglichen mit den eben vorliegenden Mitteln seiner Erreichung, entwickelten, und wenn diese Entwickelung nicht nur von einer vollständig ausgebildeten Einsicht, sondern auch von einem über den ganzen Umkreis der Gesellschaft gleichmäßig verbreiteten Willen getragen würde, der entschlossen wäre, sich allen, für das Ganze der Gesellschaft nothwendigen und zweckmäßigen Formen gern und redlich zu unterwerfen. Fehlt nun etwas an dieser Einsicht oder an diesem Willen, — und an dem Willen wird, selbst unter Voraussetzung der Einsicht, überall ohngefähr so viel fehlen, als an der Innigkeit der gesellschaftlichen Durchdringung fehlt; — so werden die Formen, unter der Herrschaft eines nicht in dem Zwecke liegenden Bildungsgesetzes, gleich von vorn herein unvollkommen und unzweckmäßig sich gestalten. Namentlich werden sich auf sie alle die Vorbehalte partieller, den Zweck der

Gesellschaft theilweise ausschließender und beschränkender Interessen, alle die Folgen des Uebergewichts fortpflanzen, welches Einzelne oder größere Gruppen vor ihrer gesellschaftlichen Verschmelzung im Verhältniß zu andern schon besaßen. Werden solche Formen, welche das gesellschaftliche Leben nicht fördern, sondern wie Schmarotzerpflanzen an ihm zehren, vollends durch Gewohnheit, Herkommen, Sitte befestigt, vielleicht sogar als Rechtsbestimmungen sanctionirt, so wirken sie nothwendig zurück auf den gesellschaftlichen Geist aller derer, welche sich durch sie belästigt, gehemmt, gedrückt fühlen; die Gesellung stirbt innerlich ab, und schleppt, wo eine förmliche Auflösung derselben unmöglich ist, ein kraftloses Dasein mühsam fort. Gesetzt jedoch, es seien für eine bestimmte Gesellschaft unter bestimmten Verhältnissen durch eine innere Naturnothwendigkeit, durch Glück oder Weisheit wirklich die Formen gefunden worden, die ihr gerade jetzt zusagen, so liegt darin immer noch keine Bürgschaft, daß dieselben Formen unter andern Verhältnissen gleich passend, gleich angemessen sein werden. Je größer und wichtiger, je umfassender, je mannigfaltiger die Zwecke einer Gesellschaft sind, je weniger es in die Willkühr des Einzelnen gestellt ist, ob er sich ihr anschließen wolle oder nicht, je weniger er die Bedingungen dieser Anschließung in seiner Gewalt hat, desto unvermeidlicher werden Veränderungen in den Gegenständen, den Richtungen des gesellschaftlichen Wollens im Ganzen und Einzelnen eintreten; alte gesellschaftliche Kräfte können verschwinden, neue entstehen; das Verhältniß derselben kann sich umbilden; was früher Bedeutung hatte, kann sie verlieren, Neues sie erlangen, die Schwerpunkte des gesellschaftlichen Strebens sich anders vertheilen und anordnen. Sollen nun die Formen diese Umgestaltungen zu begleiten im Stande sein, so müssen sie einen Grad von Geschmeidigkeit und Biegsamkeit haben, der jenen Veränderungen nachgiebt, ohne den gesellschaftlichen Zweck aufzugeben. Die Festigkeit aber, deren sie bedürfen, um der Gesellschaft innere Haltung zu geben und sie vor Verwirrung und Rückschritten zu wahren, läßt sich nicht immer vollkommen mit jener Geschmeidigkeit vereinigen, so daß sich mit den innern Modificationen der Gesellschaft die Formen etwa wie von selbst auf die richtige Weise umbildeten; sondern es ist schon ein Glück, wenn dann, nachdem das Bedürfniß ihrer Veränderung ist gefühlt und erkannt worden, so

viel wahrer Gemeingeiſt vorhanden iſt, um mit Bewußtſein und im Intereſſe der ganzen Geſellſchaft an die Stelle des Alten, was entweder nie ein wahres Leben in ſich trug oder ſich überlebt hat, neue und zweckmäßigere Formen zu ſetzen. Wie lange es dauert, ehe man dieſe Bedürfniſſe erkennt, wie groß die Laſt veralteter Formen muß geworden ſein, ehe man ſie auch von Seiten derer, die ſie nicht drücken, anerkennt, und wie dann oft die bittere Noth, die rohe Gewalt, die günſtige Gelegenheit den Knoten zerhaut, den der gute Wille, bewaffnet mit der Einſicht, viel früher hätte löſen können und ſollen, das lehrt die Geſchichte mit deutlichen Zügen, und die Bewunderung, welche jede durchgreifende und gelingende Reformation, jede wirklich ausgeführte Erneuerung eines richtigen Verhältniſſes zwiſchen den geſellſchaftlichen Zwecken und Formen zu begleiten pflegt, beweiſt nur, wie gewöhnlich das Schauſpiel eines Mißverhältniſſes zwiſchen beiden iſt und in welchem geringen Umfange man mit Sicherheit darauf rechnen kann, daß die geſellſchaftlichen Formen dem Begriffe der Geſellſchaft entſprechen und nachgeben.

Nicht mindere Bedenken erregt endlich der Begriff der geſellſchaftlichen Macht, deren Bedürfniß in der Wandelbarkeit der die Geſellſchaft bildenden Privatwillen ſchon nachgewieſen worden iſt. Soll die Macht den Zweck der Geſellſchaft gegen die Abweichungen der Privatwillen ſchützen und aufrecht halten können, ſo darf auf dem Boden derſelben Geſellſchaft nicht mehr als eine höchſte Macht vorhanden ſein; denn mehrere gleich ſtarke Mächte würden, in dem Falle, daß ſie wider einander wirkten, ſich in ihren Wirkungen aufheben. Zu einer idealen Geſellſchaft iſt es nun ſehr leicht einen oberſten Einheitspunkt hinzuzudenken, in welchem ſich durch die Anerkennung der Geſellſchaft ſelbſt die höchſte geſellſchaftliche Macht concentrire; es iſt eben ſo leicht, in Gedanken dieſe Macht durch Verträge zwiſchen ihr und der Geſellſchaft mit der ganzen Majeſtät des Rechts zu bekleiden, auf daß die Ausübung eines die Privatwillen an dem geſellſchaftlichen Zweck feſthaltenden, die Verletzung deſſelben ſtrafenden Zwanges nicht als Willkühr erſcheine. Dieſe Macht iſt dann ſelbſt das Product des allgemeinen Willens; ſie iſt durch ihn geſtiftet und übertragen und kann ohne Mühe als auf eine ſolche Weiſe geſtiftet gedacht werden, daß ihre Beziehung auf den geſellſchaftlichen

Zweck zugleich die Schranke ihrer Berechtigung bilde, über welche hinaus oder welcher zuwider wirkend sie ihren Anspruch auf Gehorsam verliere. Gerade hierin liegen aber Voraussetzungen, die sich in der wirklichen Gesellschaft nicht nothwendig realisirt finden. Auf die wirkliche Gesellschaft paßt jener ideale Einheitspunkt, in welchem man die gesellschaftliche Macht vereinigt denkt, so wenig unmittelbar und allgemein, daß vielmehr in ihr bei weitem das Meiste auf die, welche die Macht haben*), ankommt. Die wirklichen Verhältnisse zwischen denen, die keine Macht haben, und denen, welche sie haben, beruhen nun nicht auf blos gedachten, sondern auf wirklichen Kräften. Diese in der Gesellschaft wirklich wirkenden Kräfte ergeben aber zunächst gar nicht nothwendig einen einzigen Schwerpunkt der gesellschaftlichen Macht, sondern es sind sehr mannigfaltige und verschiedenartige Kräfte, welche auf dem Boden der Gesellschaft mannigfaltig vertheilt sein können. Die Möglichkeit des physischen Zwanges ist dabei weder das erste, noch das wesentliche Merkmal des Mächtigen; sie mag passen für sehr rohe und zugleich sehr kleine Kreise; wo diese größer werden, als daß der Mächtige sie durch die Kraft seines eigenen Armes und allenfalls die Verlängerung desselben durch das Schwert selbst beherrschen kann, wo er, um seinem Befehle Gehorsam zu verschaffen, fremder Arme, und somit fremder Willen bedarf, da wird seine Macht auch nur auf dem Einflusse, mit welchem sein Wille auf fremde Willen wirkt, und auf der Sicherheit beruhen, mit welcher er darauf rechnen kann, daß diese fremden Willen den seinigen zu dem ihrigen machen werden. Auf wie vielfache Weise dieser Einfluß erworben, befestigt, erweitert werden kann, so vielfach werden die Arten der Macht sein; und wie vielen Individuen oder Gruppen von Individuen es gelingt, solche Mittelpunkte des Einflusses auf andere zu werden, so viele Machthaber können möglicherweise auf dem Boden derselben Gesellschaft Platz ergreifen. Will man daher die Arten der Macht näher bestimmen, so weist das zurück auf die Arbeiten und Erholungen, die Gesinnungen, die Dienst- und Familienverhältnisse. Bald ist es Bewunderung und Achtung, bald Furcht und Feigheit, bald Gewohnheit und Nachahmung, bald

*) Personen, Familien, Stände, Corporationen u. s. w., das ist hier noch gleichgültig.

äußere Noth und Eigennutz, bald Eitelkeit und Herrschsucht, was Einzelne und ihren Willen zu Mittelpunkten eines Kreises macht, der sich ihnen unterwirft, seine Kraft ihnen widmet, und so ihre Macht meist absichtslos, unbewußt, oft selbst wider Willen erzeugt, indem er sie duldet. Man denke an die Macht eines glücklichen Heerführers, an die Macht der Priester, des Reichthums, und hier wieder an den Unterschied des beweglichen und des unbeweglichen, an die Macht der Mode, der Vorurtheile, der Klugheit u. s. w., so wird man eine lange Reihe sehr verschiedenartiger Mächte durchlaufen können, ehe man unter andern auch auf die Macht des Rechtes, des Wohlwollens u. s. w. trifft. Nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge führt das, was die Neigungen der Menschen befriedigt, ihren Leidenschaften schmeichelt, sie in ihren Vorurtheilen gefangen nimmt, viel sicherer zu einem Einfluß auf ihr Wollen und somit zur Macht, als was auf die Existenz eines wahrhaft allgemeinen, die Verzichtleistung auf das bloße Privatinteresse einschließenden Willens rechnet. Wo daher die Privatinteressen zwar theilweis verschmelzen und in dieser Verschmelzung sich dem Mächtigen anschließen, aber auch zugleich dergestalt sich durchkreuzen, daß daraus verschiedene Schwerpunkte der Macht entstehen, da werden die mehreren auf demselben Boden vorhandenen gesellschaftlichen Mächte selbst Gegensätze in sich schließen, durch welche die Einheit der gesellschaftlichen Persönlichkeit gerade in den Punkten, in denen sie sich concentriren sollte, gestört und statt der Einhelligkeit, auf welcher der Begriff der Gesellschaft beruht, die Reibung der Interessen, die Eifersucht des Ehrgeizes, der Streit um die Leitung der gesellschaftlichen Angelegenheiten hervorgerufen wird.

Nun ist es zwar gewiß, daß es für jedes System von Kräften, die sich an einander messen, falls es sich selbst überlassen bleibt und nicht neuhinzutretende Kräfte ihr gegenseitiges Verhältniß immer von Neuem abändern, einen Punkt des Gleichgewichts und somit ein Maaß des Einflusses giebt, den jede dieser Kräfte auf die übrigen wird ausüben können; und es ist eben darum unvermeidlich, daß, indem sämmtliche Mächte ihrem Gleichgewicht sich nähern, die schwächern allmählig immer mehr gehemmt und unterdrückt werden, daß also in dem ganzen Systeme, innerhalb dessen alle jene Kräfte sich zu berühren durch irgend welche Umstände

genöthigt werden, eine Tendenz zur Concentrirung der Macht liegt. Setzt man jedoch auch den Fall, daß sich ein solches Centrum der gesellschaftlichen Macht wirklich gebildet habe, und daß diese stark und fest genug sei, um die gegen sie anstrebenden Kräfte niederzuhalten, so entsteht eine zweite Schwierigkeit. Die Eine Macht, welche stark genug ist, um den Zweck der Gesellschaft gegen die Willkühr schützen zu können, wird sie ihn auch schützen wollen? Hat nicht der Mächtige selbst seine Privatinteressen, die dem gesellschaftlichen Zwecke zuwiderlaufen können? Ist es nicht möglich, daß er mit seiner Macht sich gar nicht als ein Glied der Gesellschaft selbst auffaßt, sondern sich über sie und somit außerhalb derselben stellt, und das, was die Gesellschaft hat und treibt, als Mittel für seine eigenen Zwecke braucht? daß er seinen individuellen Willen statt des gesellschaftlichen geltend macht, und das gesellschaftliche Interesse von seinem Privatinteresse und seiner Privatwillkühr verschlingen läßt? Die Möglichkeit eines solchen Mißbrauchs der Macht liegt um so näher, je weniger die Macht sich aus der Gesellschaft selbst entwickelt, sondern von außen zu ihr zukommt*), oder je mehr die Glieder der Gesellschaft, nur zufällig in ihren Privatinteressen mit einander verschmolzen, sich anfangs den Schutz des Mächtigen gefallen ließen, bis dieselbe Macht sich stark genug fühlte, um den Schutz in den Angriff zu verwandeln und ihr Interesse auf Kosten des gesellschaftlichen zu begünstigen. Der Versuch, dem Mißbrauche der Macht durch Theilung derselben entgegenzuwirken, wirft in die Nachtheile zurück, welche das Vorhandensein mehrerer gleich starken Mächte für das Ganze der Gesellschaft hat; und der Versuch, die Macht, welche man fürchtet, einer zweiten Macht zu unterwerfen, welche vor dem Mißbrauche der ersten schütze, führt auf die Nothwendigkeit einer dritten, und somit auf eine unendliche Reihe, welche ungereimt ist, weil jedes folgende Glied derselben größer gedacht werden muß als das vorhergehende, und folglich die Gefahr des Mißbrauchs nicht vermindert, sondern vermehrt. Die Macht an Formen binden, innerhalb deren sie wirken müsse, über welche hinaus sie nicht soll wirken können, heißt

*) Wie bei allen Eroberern, wenn nicht die Klugheit sie Mäßigung und Schonung lehrt.

auf die Voraussetzung bauen, daß die Macht die Formen werde respectiren wollen, eine Voraussetzung, deren Nichtvorhandensein eben jeder Versuch belegt, sich durch gewisse Formen vor dem Mißbrauche der Macht zu schützen.

Läßt sich nun nicht leugnen, daß mit dem Bedürfniß einer obersten, die Zwecke der Gesellschaft schützenden Macht auch die Möglichkeit einer diesen Zwecken zuwiderlaufenden Ausübung derselben gegeben ist, so ist es auch eben so unmöglich, dem gesellschaftlichen Zwecke durch die Macht eine absolute Garantie zu verschaffen, als es unmöglich ist, irgend eine Garantie ohne nähere Bestimmungen der beiden andern Factoren, der Privatwillen und der Formen zu finden. Vielmehr muß man fragen, warum die Macht nicht noch viel häufiger gemißbraucht wird, als es wirklich geschieht, und warum sie, einmal vorhanden, nicht überall entschieden auf den Punkt hineilt, wo die Zwecke der Gesellschaft neben den Privatinteressen des Machthabers verschwinden. Die Antwort auf diese Frage liegt aber in der zweiten: ob, auch noch abgesehen von der Beschränkung, welcher der Machthaber im Hinblick auf die gesellschaftlichen Ideen sich selbst unterwerfen kann und soll, es nicht schon natürliche Schranken der Macht gebe? Nun beruht alle gesellschaftliche Macht allerdings ganz wesentlich auf der Anhänglichkeit, der Bereitwilligkeit, dem Gehorsam, mit einem Wort auf dem immer von Neuem sich erzeugenden Willen derer, für welche sie Macht ist; sie beruht auf der gegründeten Erwartung, gegen jeden, der sich ihr widersetzen würde, seien alle Uebrigen verbunden; und es giebt je nach der verschiedenen Art der Macht verschiedene Bedingungen, auf welche sich diese Erwartung gründet. Deshalb hört die Macht auf, Macht zu sein, wenn sie wider die Bedingungen ihrer Wirksamkeit verstößt; sie wird fallen, wenn sie selbst die Fundamente untergräbt, auf welchen sie ruht. Nur, wo auf den Haufen derer, welchen sie gebietet, der Begriff einer gesellschaftlichen Persönlichkeit gar nicht oder höchst unvollständig paßt, wird sie schlechthin unwiderstehlich und schrankenlos zu wirken im Stande sein; in jedem andern Falle liegt in den natürlichen Schranken derselben die Nothwendigkeit gewisser Rücksichten, die sie auf das Ganze der Gesellschaft auch noch ohne alle höhere Motive nehmen muß, um ihren eigenen gesellschaftlichen Einfluß nicht auf das Spiel zu setzen.

Aus diesem allen erzeugt sich nun die Einsicht in die Gründe, aus welchen die wirkliche Gesellschaft nicht einmal ihrem logischen Begriffe vollkommen und genau entspricht. Denn sie ist in Beziehung sowohl auf jeden einzelnen ihrer wesentlichen Factoren, als auf das gegenseitige Verhältniß derselben zu einander, gewissen Schranken und Oscillationen ausgesetzt. Jede Gesellschaft, welches auch ihr Ursprung, ihr Zweck, ihre Form sein möge, ist, was sie als Gesellschaft ist, nur durch den Gemeingeist, der in ihr herrscht; aber die Ursachen, welche diesem Gemeingeiste selbst und der Möglichkeit, als solcher zu wirken, Abbruch thun, werden in keiner Gesellschaft ganz fehlen. Zwar sind hierbei bedeutende Unterschiede des Mehr und Minder möglich; aber diese Unterschiede hängen selbst wieder von Bedingungen ab, in denen die Gesellschaft mit ihrem Ursprunge zugleich ihre Grenzen findet. Ueberdies hat jede Gesellschaft ihre Geschichte; und diese Geschichte hängt nicht blos von dem ab, was innerhalb der Gesellschaft geschieht, sondern auch von dem, was von außen auf sie einwirkt. Die theoretische Kenntniß einer bestimmten Gesellschaft beruht daher nicht blos auf der Bestimmung der in ihr wirkenden Kräfte und ihrer Verhältnisse, sondern auch auf der Kenntniß ihrer Umgebungen. Für die Ethik ist somit der allgemeine Begriff der Gesellschaft nur eine entfernte Vorbereitung, indem für die Aufgabe eines bestimmten Handelns auf die Kenntniß bestimmter geselliger Vereinigungen, wie sie als Thatsachen vorliegen, gerade das Meiste ankommt. Und deshalb ist es nöthig, um in dieser Linie des Fortschritts von dem Allgemeinen zu dem Besondern wenigstens noch einen Schritt zu thun, aus der unbestimmten Mannigfaltigkeit möglicher Gesellschaften eine hervorzuheben, innerhalb deren alle übrigen Gesellungen entweder geradezu ihren Ort finden, oder mit welcher sie sich doch unvermeidlich durchkreuzen müssen. Diese Gesellschaft ist der Staat.

D. Der Staat.

Wie der theoretische Begriff der Gesellschaft, so beruht auch der theoretische Begriff des Staates nicht nothwendig auf der

Vorausſetzung, daß die Ideen ſelbſt die geſellenden Kräfte ſind; vielmehr, ſo lange man bei der Frage ſtehen bleibt, was der Staat wirklich iſt, nicht was er ſein ſoll, wird man den Einfluß, den die Beachtung der Ideen auf den Zweck und die Form der Staatsgeſellſchaft und das Verhältniß der Macht zu beiden ausübt, nicht höher anſchlagen dürfen, als es die factiſch gegebenen Zuſtände des Staatslebens erlauben. Dadurch ſondert ſich die Unterſuchung über die Natur des Staats, die Phyſiologie deſſelben, von der Unterſuchung über die Idee des Staates; zwei Unterſuchungen, welche die Wiſſenſchaft gerade deshalb ſondern muß, weil von der Einſicht in die Ergebniſſe beider ihre richtige Verbindung in dem thätigen Leben weſentlich abhängt. Nur wird dieſe Sonderung theilweis dadurch erſchwert, daß in die höheren Geſtaltungen des Staatslebens die Ideen als bildende und herrſchende Kräfte ſchon mit eingegangen ſind, die wirklichen Staaten ſich der Idee des Staates ſchon mehr oder weniger genähert haben. Obgleich daher für dieſen Fall die theoretiſche Betrachtung auch mit darauf wird Rückſicht nehmen müſſen, daß die Ideen ſelbſt als lebendige Kräfte zu wirken ſchon angefangen haben, ſo hängt doch die Beſtimmung der Art, wie ſie wirken können, ſelbſt dann noch von allgemeineren Unterſuchungen über die Art der Wirkſamkeit irgend welcher Kräfte auf dem Boden des Staates ab.

Daß der Staat Geſellſchaft iſt, daß, wo unter einer Menge neben einander lebender Individuen die Elemente der Geſellung ganz fehlten, da der Begriff deſſelben gar keine Anwendung mehr zulaſſen würde, iſt richtig; aber bei keiner andern Geſellſchaft würde es eine ſolche Abweichung von dem wirklichen Thatbeſtande ſein, wie hier, wenn man dem Elemente der Geſellung eine unmittelbare, das geſammte Wollen der Individuen gleichmäßig umſchließende Bedeutung geben wollte. Denn ſo wie die Bildung und Entwickelung der Staaten, obwohl in ihren erſten Anfängen ſich in das Dunkel der Geſchichte zurückziehend, eine ſehr allmählige, in ihrem Verlaufe bald ſchnellen, bald langſamen Veränderungen ausgeſetzte iſt, und faſt niemals den Punkt erreicht hat, wo jeder einzelne, auf demſelben Boden Mitlebende, ſein geſammtes Thun und Laſſen durch ſeine Beziehung auf den Staat weſentlich und durchgängig beſtimmt findet, ſo iſt auch die Art wie der Einzelne

dem Staate, den er und in welchem er sich vorfindet, sich anschließt, meistentheils durch ganz andere Rücksichten vermittelt, als welche unmittelbar in der Beziehung seines Wollens auf das Ganze der Staatsgesellschaft als solcher liegt. Faßt man nämlich zuvörderst die Frage nach dem Zwecke des Staates rein empirisch auf, so wäre es der Geschichte gegenüber geradezu falsch, anzunehmen, daß das öffentliche Wohl, oder das Recht, oder die billige Gleichheit, oder die gleichmäßige Beseelung unmittelbar und allgemein sich als der Zweck nachweisen lasse, in welchem und für welchen die Privatwillen sich vereinigen. Sondern zunächst und natürlicherweise findet sich gar keine allgemeine gesellschaftliche Verschmelzung aller mit allen, weder zu einem, noch zu mehreren unter einander selbst wieder verbundenen Zwecken; vielmehr bleibt es meist bei kleineren, partiellen gesellschaftlichen Verbindungen, die an den Interessen, den Bedürfnissen, den Gewohnheiten kleinerer Gruppen von Individuen haften. So verschmelzen unter einander die Familien, die Stämme, die Gemeinden, die, welche die gleiche oder nahe gleiche Stellung des Dienstes oder der Herrschaft haben, die Genossenschaften, die Stände u. s. f. Der Staat ist also streng genommen nicht Eine Gesellschaft, sondern ein System von Gesellschaften. Innerhalb dieser kleineren Gesellungen hat und verfolgt jeder zunächst seine eigenen Interessen, wie sie durch innere und äußere Bedürfnisse sich erzeugen und gestalten; jeder will vor allen die Bedingungen seiner physischen Existenz gesichert wissen, er verlangt freie Wahl und lohnenden Ertrag seiner Arbeit, Genuß des Lebens nach Neigung, Umgang, Erholung, Spielraum für seine Kräfte und Wünsche. In alle dem würde keine Veranlassung für die Entstehung gerade einer solchen Gesellschaft liegen, die durch die specifischen Merkmale des Staates bezeichnet wäre, wenn nur die Befriedigung jener vielfach gespaltenen Interessen und Bedürfnisse bei völliger Ungebundenheit der Einzelnen factisch möglich wäre. Nun ist es zwar der Geschichte und Erfahrung gegenüber eben so falsch, wie Hobbes that, die möglichen Collisionen aller jener auf demselben Boden sich begegnenden Privatinteressen als einen Vernichtungskrieg Aller gegen Alle aufzufassen*), als etwa mit Rousseau, von

*) Ueber die sittliche Thorheit, einen solchen hypothetisch angenommenen

dem Staate nicht anders, als von einem Vertrage Aller mit Allen zu ſprechen; dennoch wird ſich, wo Colliſionen zwiſchen den Intereſſen und Bedürfniſſen der Einzelnen, Beeinträchtigungen, Störungen des einen durch den andern wirklich eintreten, vor allem andern das Bedürfniß der Sicherheit und Ordnung geltend machen. In dieſem Bedürfniſſe finden ſich ganz unwillkührlich und ohne daß es dabei nöthig wäre, an abſichtliche Verträge zu denken, die Einzelnen und die kleineren Gruppen, in welchen jene ſchon verſchmolzen ſind, vereinigt, eben dadurch vereinigt, daß jeder zunächſt für ſeine eigenen Zwecke Schutz und Sicherheit verlangt, und wie weit dieſer Schutz factiſch von einer und derſelben Macht erwartet und geleiſtet wird, ſo weit erſtreckt ſich ein Staat. Der Zweck des Staates, d. h. der Zweck, durch welchen ſich die Privatwillen in der Staatsgeſellſchaft noch ohne alle Rückſicht auf ideale Vereinigungspunkte verbunden fühlen, iſt alſo, ſo lange man den Staat als bloßes Naturgewächs, als das unwillkührliche Product aus der Beziehung aller auf demſelben Boden ſich begegnenden und durchkreuzenden Intereſſen und Beſtrebungen betrachtet, die Zuſammenordnung und Beſchützung dieſer verſchiedenartigen Intereſſen ſelbſt; und die Einheit dieſes Syſtems von Geſellſchaften liegt zunächſt in dem gemeinſchaftlichen Bedürfniß der in ihm ſich durchkreuzenden Geſellungen, neben und gegen einander in der Erreichung ihrer particulären Zwecke geſchützt zu ſein.

Es iſt deshalb ſehr natürlich, daß die Geſellung im Staate in der Regel und wo nicht eine Erhebung zu den Ideen dem Gemeingeiſte einen höheren Inhalt gegeben hat*), viel

---

Kriegsſtand, ſowie die natürliche Uebermacht des Starken über den Schwachen für den natürlichen Rechtszuſtand zu erklären, die ſich bei Hobbes und Spinoza nur in den Anwendungen verſchieden geſtaltet, iſt nicht nöthig, etwas hinzuzuſetzen.

*) Allerdings giebt es noch andere Bindemittel der Staatsgeſellſchaft, als jenes Bedürfniß nach Schutz der particulären Intereſſen, ſelbſt wenn man noch nicht auf einen idealen Inhalt des geſellſchaftlichen Bewußtſeins ſieht. Unter dieſen ſteht gewiß die Volksgemeinſchaft, die Nationalität, oben an. Aber die Nationalität bindet nicht nothwendig und allgemein an die Einheit des Staates. Die Deutſchen ſind Ein Volk, aber nicht Ein Staat; die Engländer in Nordamerika ließen ſich durch die gleiche Nationalität nicht

geringer ist, als es gemäß der logisch unvermeidlichen Subsumtion des Begriffs vom Staate unter den der Gesellschaft scheinen könnte. Alle die Ursachen, welche der Innigkeit der gesellschaftlichen Durchdringung, der Energie und dem Umfange des gesellschaftlichen Wollens im Allgemeinen Abbruch thun, wirken im Staate in vergrößertem Maaße*). Und in der That betrachten die Meisten, selbst in weitausgebildeten politischen Ganzen, das, was der Staat fordert und vorschreibt, größtentheils als eine Last, die man aber tragen müsse, wenn man für sein Privatleben, für seine Geschäfte und Wünsche die nöthige Ruhe und Sicherheit genießen wolle. Die Theilnahme, die der Landmann, der Handwerker, der Fabrikant, der Gelehrte u. s. w. an öffentlichen Dingen nimmt, richtet sich in der Regel erst nach der Rückwirkung, welche ein solcher oder anderer öffentlicher Zustand auf ihre particulären Interessen und Bedürfnisse ausübt. Im Durchschnitt sorgt jeder zunächst für sich und die Seinigen, und kümmert sich wenig um den Staat, so lange diese Sorge keine wesentlichen und drückenden Hindernisse findet; erst wo Hindernisse dieser Art auf ein größeres System von Ursachen aufmerksam machen, in welchen sie wurzeln, erwacht gemeiniglich das Interesse an öffentlichen Angelegenheiten, ohne deshalb nothwendig etwas anderes zu sein, als eine veränderte Darlegung des Privatinteresse.

An diese Verdünnung des Elementes der Gesellung, welcher ein bestimmter Staat nothwendig um so mehr anheimfällt, je größer die Zahl und je verschiedenartiger die Richtung der in ihm gemeinschaftlichen Schutz suchenden Interessen ist**), schließen

---

abhalten, einen neuen Staat zu gründen; Deutsche, Engländer, Irländer wandern aus nach Amerika, weil sie als Glieder jenes Staates mehr Befriedigung ihrer particulären Interessen hoffen, als in Deutschland u. s. w.

*) Vgl. oben S. 396 flgg. Es bedarf wohl nicht erst der Erinnerung, daß überhaupt alles, was von der Gesellschaft als solcher gilt, auch auf den Staat seine Anwendung findet, insofern er unter den Begriff der Gesellschaft fällt. Anwendungen dieser Art, zu denen blos eine einfache logische Subsumtion nothwendig ist, dürfen wohl dem Leser selbst überlassen bleiben.

**) Man erinnere sich an den Satz: daß von den Bestrebungen einer Mehrheit von Individuen nur das zur gesellschaftlichen Einheit wahrhaft verschmelzen kann, was von der Hemmung derselben unter einander nicht getroffen wird. (S. 392). Ueberhaupt vergleiche man außer der Einleitung zum

sich nun folgende charakteristische Merkmale sehr leicht an. Als das durchgreifendste Merkmal der Staatsgesellschaft betrachtet man gewöhnlich einen bestimmten Rechtszustand, so sehr, daß man nicht selten selbst der Idee des Staates genügt zu haben glaubte, wenn man ihn ausschließend als Rechtssystem auffaßte. Nun liegt es auch wirklich schon in der Natur der Sache, daß jenes Bedürfniß der Ordnung, des Schutzes, der Sicherheit der particulären Interessen nicht anders wird befriedigt werden können, als durch Feststellung, Anerkennung und Beschützung einer rechtlichen Auseinandersetzung. Wie man sich nun auch diese Rechtsverhältnisse geordnet denke, — streng genommen ist es schon eine die factischen Verhältnisse des Staatslebens weit überschreitende ideale Voraussetzung, daß sie durchgängig auf eine unzweideutige Weise geordnet sind — so wird sich nicht allgemein und mit Sicherheit erwarten lassen, daß sich die Einzelnen innerhalb der Grenzen ihrer Berechtigung halten werden; die Schranken, welche gerade die Grenzlinien des Rechtes der Befriedigung der particulären Interessen auflegen, werden die bestehenden Rechtsverhältnisse häufig als eine Art nothwendigen Uebels erscheinen lassen, und in den minder Berechtigten wird der Wunsch entstehen, die Grenzen, in welche der bestehende Rechtszustand sie einschließt, zu erweitern. Denn das Recht erscheint hier überhaupt nicht, wie es der Idee des Staats nach sein sollte, als Zweck an sich, sondern als Mittel, dessen Zweckmäßigkeit jeder nach der Angemessenheit desselben an seine individuellen Zwecke beurtheilt, und gegen welches er überall insofern anstrebt, als er sich dadurch beengt, gebunden, gedrückt fühlt. Daß eine solche Beengung aber entweder geradezu unvermeidlich ist, oder sich wenigstens factisch sehr häufig durch die Ungleichheit der Berechtigungen und Verpflichtungen fühlbar macht, erklärt sich schon daraus, daß die Zusammenordnung so vieler verschiedenartigen, theilweis einander aufhebenden Interessen unvermeidlich mannigfaltige Unterordnung, theilweise Beschränkung des einen durch das andere wird sein müssen.

II. Bde. von Herbart's Psychologie die Abhandlung „über einige Beziehungen zwischen Psychologie und Staatswissenschaft" in dessen kleinen philos. Schriften Bd. II, S. 331 flgg.

Dieſe factiſch vorhandene, nicht nothwendig durch den Rechtszuſtand hervorgerufene, ſondern gewöhnlich, *indem die Macht in der Form des Rechts ſich befeſtigt*, erſt, *nachdem* ſie ſich factiſch gebildet hatte, rechtlich ſanctionirte Unterordnung der verſchiedenen Intereſſen oder, was daſſelbe heißt, derjenigen Individuen oder kleineren Geſellungen, um deren particuläre Intereſſen es ſich handelt, in ihrem Urſprunge und ihren möglichen Umwandlungen zu verfolgen, würde die wichtigſte Aufgabe einer Theorie über die *Natur* des Staates ſein. Denn die ungeheuren Ungleichheiten des Könnens, Dürfens und Müſſens, der Herrſchaft und des Dienſtes, des Reichthums und der Armuth, der Arbeit und des Lohnes, der Freiheit und der Abhängigkeit, welche die Auffaſſung ſocialer Verhältniſſe als *Thatſachen* vorfindet, ſowie die mannigfaltigen Abſtufungen und Verwebungen deſſen, was zwiſchen den Extremen dieſer Unterſchiede liegt, bieten ein ſo verwickeltes und die ethiſche Beurtheilung in vielen Fällen ſo wenig befriedigendes Schauſpiel dar, daß die Einſicht in die natürliche Geſetzmäßigkeit dieſer geſellſchaftlichen Phänomene zwar kein Erſatz ſein kann für die ethiſchen Mängel derſelben, aber doch gleichwohl die Bedingung iſt für jede, auf die wahrhafte Verbeſſerung des geſellſchaftlichen Zuſtandes gerichtete abſichtliche Thätigkeit. Hier müſſen die allgemeinſten Umriſſe genügen.

Vor allem andern iſt dazu nöthig, die im Staate wirkenden Kräfte, d. h. die Beſtrebungen ſämmtlicher Mitglieder des Staates und ihr gegenſeitiges Verhältniß ins Auge zu faſſen. Beides, die Kräfte ſowohl, als ihre Verhältniſſe zu einander, können ſich höchſt verſchiedenartig modificiren; jede dieſer Kräfte aber wird wirken, ſo viel ſie kann. Das Maaß dieſer Wirkſamkeit jedes Einzelnen hängt ab von der natürlichen Stärke ſeiner eigenen Kraft, und von dem Grade des Widerſtandes oder der Förderung, welchen er von den übrigen Kräften empfängt, mit denen er in Berührung geräth. Die Hemmungen, welchen dabei die Einzelnen in ihrem Wollen unterliegen, werden um ſo größer werden, je ſchwächer die Energie ihres Wollens urſprünglich war, und je weniger dieſe an ſich ſchon geringe Energie durch irgend welche Coefficienten ihrer Wirkſamkeit unterſtützt wird. Die geſellſchaftlichen Kräfte hemmen ſich alſo im umgekehrten Verhältniſſe ihrer Stärke. Die Unterſuchung wird verwickelter, wenn man noch auf den *Grad*

des Gegensatzes, der Unvereinbarkeit zwischen den verschiedenen Bestrebungen und Interessen sieht; immer aber wird der Erfolg für die schwächeren Kräfte der nachtheiligere sein und sie werden an gesellschaftlichem Einflusse um so mehr verlieren, je stärker die ihnen gegenüberstehenden Kräfte sind; ja es können die Verhältnisse der Kräfte leicht sich so gestalten, daß die schwächeren ganz gehemmt werden, d. h. daß ihr gesellschaftlicher Einfluß gleich Null wird. Wenn man nun Verhältnisse dieser Art in vielfältigen Abstufungen und hinreichender Anzahl im Großen überschaut, so erscheint es als das unvermeidliche und nothwendige Resultat ihrer natürlichen Wirksamkeit, daß abgestufte Grade des gesellschaftlichen Einflusses entstehen müssen. Die stärkeren Kräfte jedoch, die so viel an Macht und Einfluß gewinnen, als die schwächeren verlieren, werden sich, nachdem die schwächeren außer Wirksamkeit gesetzt worden sind, ebenso unter einander messen, und nachdem jede dieser Kräfte sich mit den übrigen in das Gleichgewicht gesetzt hat, welchem sie sämmtlich zustreben, wird die Gesellschaft die Gestalt einer Pyramide annehmen, sei sie nun monarchisch zugespitzt oder aristokratisch mehr oder weniger abgestumpft. Naturgemäß hat wenigstens jede Aristokratie in sich eine Tendenz, sich in die Monarchie zu verwandeln, weil nicht eher in das System der Kräfte ein stabiles Gleichgewicht kommt, als bis die stärkste Kraft sich am meisten emporgearbeitet hat.

Es ist hierbei vorausgesetzt, daß weder neue Kräfte zu dem gesellschaftlichen Ganzen hinzutreten, noch irgend eine bedeutende Veränderung in dem Verhältnisse der vorhandenen Kräfte stattfinde. Obwohl nun diese Voraussetzung auf das wirkliche Staatsleben nicht paßt, so genügt sie doch, um in der Verschiedenheit des gesellschaftlichen Einflusses zugleich den Ursprung der verschiedenen politischen Stände zu erkennen, der für die Anfänge des socialen Bildungsprocesses mit jenem Einflusse parallel läuft*).

*) Eine andere Unterscheidung der Stände richtet sich nach den Beschäftigungen und Arbeiten der Menschen; sie durchkreuzt sich mit der Unterscheidung nach dem Grade und der Art des gesellschaftlichen Einflusses, weil die Erfolge der Arbeit diesen modificiren, ebenso aber die Möglichkeit, mit solchem oder anderem Erfolge zu arbeiten, von dem schon gewonnenen gesellschaftlichen Einflusse abhängt.

Abgeſehen nämlich von allen Modificationen, die aus individuellen Eigenthümlichkeiten dieſes oder jenes Staates hervorgehen, zeigt ſich vor allem andern der Gegenſatz der Freien und der Abhängigen. Frei iſt der Unabhängige, der keines Andern bedarf, um ſeine Intereſſen ſo zu befriedigen, wie er will. Abſolut frei wird aber Niemand ſein, ſo gewiß als Niemand ganz iſolirt iſt; und politiſche Freiheit bedeutet factiſch nichts anderes, als Unabhängigkeit von der nöthigenden Willkühr beſtimmter Anderer, keineswegs Unabhängigkeit von dem Syſtem der den Staat im Ganzen bildenden und eben darum jeden Einzelnen in ihm mitbeherrſchenden Verhältniſſe. Politiſche Abhängigkeit bedeutet eben deshalb Abhängigkeit von der nöthigenden Willkühr beſtimmter Perſonen. Die Abhängigen, Unfreien werden ebendeshalb dienen — müſſen, wenn die Gewalt ſie einfach unterjocht, wollen, wenn ſie ihren eigenen Vortheil in dieſem beſtimmten Dienſtverhältniſſe finden oder zu finden glauben. Die Freien aber, die nicht gerade nothwendig die Herrſchenden ſind, werden doch zur Herrſchaft gelangen können; denn ihnen müſſen die Schwachen, die nicht auf ſich ſelbſt ſtehen können, ſich anſchließen, ſie kommen in die Lage, die zu benutzen, die von ihnen Hülfe und Nutzen zu erwarten haben. So entſteht der Gegenſatz von Patronen und Clienten, der ſich in den vielfachſten Formen immer von Neuem erzeugt; und der Patron wird leicht der Herr, wenn der Client den Patron nicht nach Willkühr und eigener Wahl wechſeln kann.

Dieſe Erhebung der Freien zur Herrſchaft wird durch einen andern Unterſchied begünſtigt, der zwar mit dem vorigen zuſammenhängt, dennoch aber in Begriffen ſich von ihm unterſcheiden läßt. Er bezeichnet nicht ſowohl die Stellung der Glieder der Geſellſchaft gegen einander, als vielmehr die Art, wie ſie dieſe Stellung gegenſeitig betrachten und auffaſſen. Unvermeidlich entſteht nämlich ſo weit, als jeder das geſellſchaftliche Ganze überſieht, in ihm eine Vorſtellung von der Bedeutung und dem Einfluſſe, den die Uebrigen innerhalb des Kreiſes der Geſellſchaft ausüben; es ſondern ſich in der Auffaſſung eines jeden die Angeſehenen, die Vornehmen von den Gemeinen. Das Anſehn richtet ſich am natürlichſten nach dem geſellſchaftlichen Einfluſſe, den einer wirklich hat; erſt bei fortgeſchrittener Reflexion knüpft

es ſich an den Gedanken, welchen Einfluß einer haben könnte oder zu haben würdig wäre und darum haben ſollte; immer aber werden der Angeſehenen weniger ſein als der Gemeinen, weil das Anſehn eben darauf beruht, daß der Einzelne aus der Maſſe der Uebrigen hervorragt.

Combinirt man nun dieſe beiden Theilungsglieder mit einander, ſo werden die gemeinen Unfreien die zahlreichſte aber die niedrigſte Schicht der Geſellſchaft ausmachen. In dieſer Schicht findet ſich das größte Quantum gehemmter Kräfte, welche als ſolche auf die Staatsgeſellſchaft keinen directen und unmittelbaren Einfluß gewinnen können. Gleichwohl giebt es auch für ſie ein Maaß des Druckes, welches ſie ertragen und über welches hinaus ſie der Zumuthung eines noch größeren Druckes widerſtehen; ſie laſſen ſich viel, aber nicht Alles gefallen. Ihnen gegenüber ſtehen die freien Angeſehenen, der Adel, die natürliche Ariſtokratie, deren Einfluß auf mancherlei Gründen beruhen kann (Kriegsmacht, Grundbeſitz, Geldbeſitz, Intelligenz u. ſ. w.). Sie iſt durch ihr bloßes Daſein die wahre geſellſchaftliche Macht und wirkt ſo lange nothwendig als Macht, als die Baſis ihres Einfluſſes nicht wankend wird. Aus dem Adel erhebt ſich naturgemäß der Fürſt, als der Angeſehenſte unter den Freien; daher, ſo lange die Gliederung der Geſellſchaft in ihrer urſprünglichen Einfachheit bleibt, die natürliche Eiferſucht des Adels gegen die Macht des Fürſten, und die Nothwendigkeit abſichtlicher Einrichtungen, um das Emporkommen einer fürſtlichen Dynaſtie zu hindern*). Die freien Gemeinen bilden dagegen den eigentlichen Bürgerſtand, der weder herrſcht noch dient, ſondern als Mittelſtand zwiſchen Fürſt und Adel und die unfreien Gemeinen tritt. Politiſche Selbſtſtändigkeit des Bürgerſtandes gehört aber nicht leicht zu den urſprünglichen Zuſtänden der Staatsgeſellſchaft, ſondern der Uebergang der Unfreiheit in die Freiheit wird für die Gemeinen meiſt erſt durch die inneren Kämpfe der Ariſtokratie unter einander oder des Adels mit den Fürſten vermittelt, welche Bundesgenoſſen ſuchen und ſie in den gemeinen Freien finden. Dem vierten Thei-

*) Man denke an die Kämpfe der großen Vaſallen mit dem Königthume, und an die ängſtliche Sorgfalt, mit welcher die venetianiſche Ariſtokratie der Entſtehung der Monarchie unter ſich ſelbſt entgegenzuarbeiten ſuchte.

lungsgliede endlich, den unfreien Angesehenen, kann in der ursprünglichen Gestaltung der politischen Gesellschaft nicht leicht etwas entsprechen; denn die Angesehenen werden schon durch ihr Ansehen über die Unfreiheit emporgehoben, und die ganz Unfreien werden nicht leicht ein besonderes Ansehen genießen, falls nicht in dem allmähligen Fortschritte der gesellschaftlichen Entwickelung sich das Ansehen nach andern Gründen zu richten anfängt, als nach der Rücksicht auf die Abhängigkeit von andern, d. h. falls sich nicht innerhalb der Gesellschaft Ehrenpunkte zu befestigen anfangen, die die Schwerpunkte der öffentlichen Schätzung und dadurch des gesellschaftlichen Einflusses nicht mehr ausschließend mit den Mittelpunkten der äußeren Macht zusammenfallen lassen.

Diesen allgemeinsten Umrissen würde nun freilich eine nähere Analyse bestimmter Staaten und ihrer Geschichte erst ihre concrete Bedeutung geben können; hier muß es genügen, wenn nur die Sätze deutlich hervortreten: daß, indem die Elemente der politischen Gesellschaft durch ihre Gegensätze zu Kräften werden, der ganzen Gesellschaft ein natürliches Streben inwohnt, sich nach der Stärke und dem Verhältnisse dieser Kräfte innerlich zu gestalten; daß diese Gestaltung von dem Verhältnisse dieser Kräfte selbst abhängt; daß auf sie nothwendig Alles Einfluß hat, was die Menschen in den Familien, Geschlechtern, Stämmen, Gemeinden, Corporationen, in ihren Arbeiten, Geschäften, Gewohnheiten, Gesinnungen, ja selbst in ihren Vorurtheilen und Leidenschaften u. s. w. mit einander verbindet oder von einander trennt; daß sie sich nicht ohne Unterordnung der schwächeren Kräfte vollenden kann, und daß eben deshalb immer verhältnißmäßig Wenige als die Centralpunkte der Macht, des Ansehns, des Einflusses vor der Masse der Uebrigen hervortreten, sich über sie emporheben und sich in dieser Erhebung zu befestigen suchen werden. Von dieser Seite betrachtet ist die gesellschaftliche Vereinigung im eigentlichen Sinne im Staate nur so weit möglich, als nach der Hemmung noch verwandte Kräfte übrig sind. Dabei darf man jedoch nicht übersehen, daß allerdings auch eine Verschmelzung vor der Hemmung wenigstens in kleineren Kreisen möglich ist, sowie, daß überhaupt schon verschmolzene Kräfte als Totalkräfte der Zumuthung der Hemmung ganz anders widerstehen als vereinzelte. Ohne alle genauere Untersuchung braucht man

nur an das vis unita fortior und an das divide et impera zu erinnern, um Unterſchiede dieſer Art fühlen zu laſſen.

Wie ſehr aber auch jedes Syſtem politiſcher Kräfte zum Gleichgewichte hinſtrebt, und eben dadurch zum Staat (status) wird, daß es einer ruhigen und beharrlichen Lage der einzelnen Theile neben einander ſich nähert, ſo wird doch ein vollkommenes Gleichgewicht niemals eintreten, ſchon deshalb nicht, weil wegfallende oder neuhinzutretende Kräfte das Quantum und die Vertheilung der geſellſchaftlichen Geſammtkraft fortwährend abändern. Kräfte, welche ermatten oder ganz verſchwinden, indem für ſie die Bedingungen ihrer bisherigen Wirkſamkeit aufhören, verſchaffen den durch ſie gehemmten wieder freien Spielraum; Kräfte, welche erſtarken oder ſich neu erzeugen, führen zu neuen Hemmungen ſowohl, als Verbindungen. Dergleichen Veränderungen erzeugen ſich ſchon aus den wandelbaren Bedürfniſſen der Menſchen, die neue Begehrungen und Beſtrebungen herbeiführen; noch deutlicher liegen ihre Veranlaſſungen in dem Wechſel der die Geſellſchaft bildenden Individuen durch Geburt und Tod, in der wachſenden oder abnehmenden Dichtigkeit der Bevölkerung, in den veränderlichen Verhältniſſen der Arbeit und des Verkehrs, in der Erweiterung der Kenntniſſe, in der Entwickelung und Umbildung des geſellſchaftlichen Gedankenkreiſes, kurz in allem, was auf das Wollen und Streben derer, welche dem Staate angehören, einen merklichen Einfluß gewinnen kann. Hierbei iſt zweierlei von beſonderer Wichtigkeit*). Plötzlich und raſch zu dem Syſtem der eben vorhandenen Kräfte neu hinzutretende entgegengeſetzte Gewalten vermögen die älteren Kräfte wider die Geſetze ihres natürlichen Gleichgewichts niederzudrücken; dann werden dieſe um ſo ſtärker reagiren und trotz des Scheines einer augenblicklichen

*) Von dem für eine ſchon feſtſtehende politiſche Macht nicht gerade ſehr ſchweren, aber nicht ſo gar ſeltenen politiſchen Kunſtſtück: neue Kräfte, vorzüglich in den untern und mittleren Schichten der Geſellſchaft gar nicht entſtehen zu laſſen, um nicht der dadurch nothwendig werdenden Veränderung des politiſchen Gleichgewichts, oder vielmehr Uebergewichts des Stärkeren über den Schwachen nachgeben zu müſſen, iſt hier nicht nöthig zu ſprechen. Die mögliche Geſammtkraft des Staates erleidet dadurch gleichwohl einen Verluſt, und jene Politik iſt daher zum mindeſten kurzſichtig.

Nachgiebigkeit den Punkt ihres Gleichgewichts gewaltsam wieder zu erreichen streben; auf heftige Umwälzungen folgen um so heftigere Reactionen und Restaurationen. Andererseits werden Kräfte, die mit den schon vorhandenen, wenn gleich jetzt größtentheils unterdrückten zu verschmelzen fähig sind, diesen selbst eine neue Regsamkeit verleihen und ihnen Gelegenheit geben, sich wirksamer zu erweisen, als dies ohne jene Verbindung der Fall sein würde. Ueberhaupt findet sich in jeder politischen Gesellschaft ein Unterschied zwischen den *scheinbaren* und den *wahren* Kräften. Die daraus entstehenden Spannungen (s. S. 396, 397), die sich unter der Oberfläche der Gesellschaft verbergen, zu vermeiden, ist die erste Bedingung, welche erfüllt sein muß, um die Ruhe des Staates zu sichern; denn Kräfte, welche man wider die Gesetze ihres Gleichgewichts niederzuhalten sucht, machen sich zuletzt nothwendig auf irgend eine Art Luft, worüber gewöhnlich nur die staunen, die nicht daran glauben wollen, daß in den tieferliegenden Schichten der Gesellschaft vieles fortarbeitet, was in den Regionen des unmittelbaren gesellschaftlichen Einflusses gerade jetzt nicht bemerkbar ist.

Während nun die Ursachen der *Unordnung* im Staate, der Umwälzungen und Gewaltthaten, der Zersplitterung in Factionen und Parteien, ihres Kampfes und wechselnden Sieges, wie sie die Geschichte vor Augen stellt, unmittelbar in der Activität derjenigen entgegengesetzten, oft zur leidenschaftlichsten Aufregung gesteigerten Interessen liegen, welche, ohne sich ausweichen zu können oder zu wollen, auf einem gemeinsamen Boden sich anfeinden, so zeigt sich, daß die wahre Ursache der bleibenden *Ordnung* im Staate *nicht* in der Unterordnung der verschiedenen Schichten der Gesellschaft unter einander, also auch nicht unmittelbar in dem bloßen Dasein einer höchsten Macht, sondern darin liegt, daß neben der Hemmung die gesellschaftliche Verschmelzung noch stark genug ist, um von den Conflicten und Reibungen, welche stattfinden, nicht aufgehoben zu werden. Jene Verschmelzung ist so gewiß keine unmittelbare Aller mit Allen, als das Privatinteresse in der Regel der Theilnahme an öffentlichen Angelegenheiten vorausgeht und sie bestimmt; aber sie wird *mittelbar*, *reihenförmig*, von verschiedenen Punkten nach verschiedenen Seiten hin sich verbreitend, eine Verwebung der Menschen herbeiführen, welche innig

und fest genug sein kann, um jede gewaltsame Berührung irgend eines Punktes in diesem Gewebe auch den Andern fühlbar zu machen. Eine Rechtsverletzung z. B. berührt unmittelbar nur den Verletzten, aber mittelbar alle die, in denen der Gedanke der Möglichkeit, einer ähnlichen Verletzung ausgesetzt zu sein, und dadurch das Verlangen entsteht, die einmal geordneten Rechtsverhältnisse ungefährdet zu erhalten. Die Kraft der Ordnung im Staate ist also „die Gesammtkraft aus allen den einzelnen Kräften, welche sich in den einzelnen Staatsbürgern regen, um ein Theilchen der allgemeinen Ordnung im nächsten Kreise, wo ein jeder steht, zu erzeugen und zu erhalten. Unmöglich könnte von einem oder von wenigen Punkten aus eine so große Masse von Menschen in Ordnung gehalten werden, wenn nicht in Allen oder doch in den Meisten ein solches Streben wäre. Der geringste Wind würde diese Masse, wenn sie nicht durch sich selbst verbunden wäre, aus einander stäuben; und bei der geringsten entstandenen Unordnung würde das Gebäude, da es aus so beweglichen Steinen besteht, wie die Köpfe der Menschen sind, in allen Punkten aus einander fahren. Statt dessen zeigt bekanntlich jeder, nur leidlich geordnete Staat, eine ungeheure Kraft, sich nach den heftigsten Erschütterungen wieder herzustellen"*).

Gleichwohl liegt hierin keineswegs, daß etwa das Dasein und die Art der Macht im Staate gleichgültig sei. Vielmehr ist die Macht ein so hervorstechendes Merkmal des Staates, daß man ihn geradezu als Gesellschaft geschützt durch Macht bezeichnen kann. Je mehr nämlich der Staat noch bloßes Naturproduct ist, d. h. je mehr der gesellschaftliche Zweck, der die kleinern Gesellungen in einem Ganzen zusammenhält, in dem gemeinschaftlichen Verlangen Aller liegt, ihre Interessen gegen die Collisionen mit denen der übrigen geschützt zu sehen, desto mehr überwiegt die Beziehung jedes einzelnen Theiles der Gesellschaft auf die, welche die größte Macht in ihr haben, die Beziehung derselben unter einander; die Menschen erkennen die schon vorhandene gesellschaftliche Macht an, sie schließen sich ihr an, lassen ihre Wirkungen sich gefallen, verstehen sich zum Gehorsam

*) Herbart Psychol. Bd. II. S. 31 flgg.

und zum Dienst, falls nur jene Voraussetzung des Schutzes gerechtfertigt wird, ja falls nur überhaupt kein Anderer im Kreise der Gesellschaft sich findet, von welchem Schutz und Sicherheit in höherem Grade mit größerer Zuversicht zu erwarten ist. Die untergeordneten Glieder der Gesellschaft, die sich selbst nicht schützen können, müssen ohnedies die Macht nehmen, wo und wie sie dieselbe finden; sie können sie nicht schaffen; und sie können ihr auch nicht widerstehen, so lange die Quellen, aus welchen diese bestimmte Macht ihre Nahrung erhält, nicht versiegen, oder einen andern Lauf zu nehmen anfangen. Mißbrauch der Macht ist dabei allerdings möglich; daß er nicht wider die Natur der Gesellschaft ist, beweist die Geschichte der Staaten; dennoch ist er nicht unter allen Umständen gleich möglich. (Vergl. oben S. 406). Vielmehr, je klarer und einiger das allgemeine politische Bewußtsein, je stärker die Energie des gesellschaftlichen Geistes ist, desto mehr hat die Macht von dem Versuche eines Mißbrauchs für sich selbst zu fürchten; desto mehr findet sie sich genöthigt, sich selbst in den Schranken zu halten, innerhalb deren sie in der That als Macht wirken kann. Und deshalb besteht die einzige wahre Garantie gegen den Mißbrauch der Macht in der Art, wie nicht blos diese oder jene, sondern alle gesellschaftlichen Kräfte unter sich und mit der Macht verbunden sind. Dieselben Kräfte, welche die Macht tragen, können sie möglicherweise hemmen; und es hängt für jeden bestimmten Staat von dem bestimmten Inhalte des politischen Bewußtseins und des politischen Gesammtwollens ab, bei welchen Befehlen die Macht auf Gehorsam werde rechnen können *).

Fragt man nun endlich nach den Formen des Staats, so bedarf es nur einer Hinweisung auf die Verschiedenartigkeit seiner Elemente und ihrer möglichen Verhältnisse, um die große Verschiedenheit dieser Formen ganz natürlich zu finden. Die vorigen

*) Für die Physiologie des Staates ist gar nicht die Frage nach dem Gehorsam, welchen die Glieder der Gesellschaft dem Machthaber leisten sollen, sondern nur nach dem, welchen sie, ohne Rücksicht auf die Pflicht, lediglich dem Zuge ihres eigenen Interesse überlassen, ihm zu leisten bereit und willig sein werden.

Erörterungen über die innere Gestaltung der Gesellschaft bezeichnen zwar den allgemeinsten Umriß dessen, was in jedem Staate sich wiederfinden wird, nämlich eine Abstufung des gesellschaftlichen Einflusses, die sich nach den Verhältnissen der gesellschaftlichen Kräfte richten wird; aber diese Abstufung ist sehr verschiedenartiger Modificationen fähig; und es läßt sich nicht erwarten, daß dieselben speciellen Bestimmungen sich genau und sämmtlich auch nur in zweien Staaten wiederholen werden. Von dem Gesichtspunkte einer Physiologie des Staatslebens lassen sich nicht einmal bedeutende Unterschiede für die Beurtheilung dieser Formen nachweisen; jede Form wird wenigstens erträglich sein, welche den vorhandenen Bedürfnissen und Neigungen der Menschen entspricht. Die Formen, die sich irgendwie gebildet haben, genügen so lange und in sofern, als sie der angemessene Ausdruck sind für die Art der Beziehung, durch welche die Einzelnen, die Familien, die Corporationen und Stände, die Gemeinden, die Provinzen sich unter einander und zu der Gesammtheit des Staates verknüpft fühlen. Da aber das unvermeidlich eintretende Uebergewicht Weniger über Viele, sich selbst überlassen, eine natürliche Tendenz auf eine wachsende Ungleichheit der Berechtigungen und Verpflichtungen, der Genießungen und Entbehrungen hat, so werden die Formen, insofern sie sehr wesentlich von diesem Uebergewicht mit abhängen, oft genug drückend und unbequem werden. Ja sie können dies schon durch ihr bloßes Dasein, und noch abgesehen von dem, was sie vorschreiben, gestatten und verbieten, in dem Maaße werden, als sie den wirklichen Umfang und die Innigkeit der politischen Gesellung überschreiten, und durch sie eine genauere Beziehung des Einzelnen zu dem Ganzen des Staats gefordert wird, als wozu er sich geneigt und veranlaßt fühlt. Wo sie sich dagegen den Bedürfnissen, Sitten und Gewohnheiten unabsichtlich und wie von selbst anschließen, da erhält der Staat im Ganzen allerdings oft das Ansehn eines Aggregats von Privatwirthschaften, deren jede dem Staate gegenüber eine verhältnißmäßig sehr große Selbstständigkeit und Autonomie besitzen mag und die unter einander nur durch ziemlich lockere Bande zusammenhängen; aber ein solcher gesellschaftlicher Zustand kommt wenigstens in der Geschichte häufig genug vor, um für natürlich erklärt werden zu können, während die durchgreifende Centralisation, die man so häufig da voraus-

ſetzen zu müſſen glaubt, wo überhaupt vom Staate die Rede ſoll ſein können, gemeiniglich erſt entweder Folge einer übermäßig angewachſenen Uebermacht einzelner Stände, Familien und Individuen, oder der nothgedrungene Verſuch einer Abhülfe geſellſchaftlicher Verwickelungen und politiſcher Bedürfniſſe, oder im beſten Falle der Ausdruck einer fortgeſchrittenen geſellſchaftlichen Durchdringung iſt, in welcher ſich die Privatintereſſen allmählig in das Intereſſe des Ganzen auflöſen*).

Ueberhaupt ſind die Formen derjenige Factor des Staatslebens, bei welchem eine Betrachtungsweiſe, die lediglich das abſichtslos Entſtehende und Fortwirkende ins Auge faßt, am wenigſten ausreichen würde. Die Formen bezeichnen nicht nur, was jeder auf ſeinem beſtimmten Punkte für die Geſellſchaft zu leiſten, ſondern auch, was er überhaupt innerhalb derſelben zu thun und zu laſſen hat. Sie werden daher für das Thun und Laſſen des Einzelnen eben ſowohl eine negative, als eine poſitive Bedeutung haben. Denn für die Art und Weiſe, wie der Einzelne den allgemeinen Zweck an ſeinem Theile aufrecht erhält, kann es häufig vorzugsweiſe bezeichnend ſein, daß er ihm nicht entgegenarbeitet, ſondern ſich den Anordnungen fügt, welche zur Erreichung jenes Zweckes nöthig ſind. Im Staate ſind ebendeshalb die Formen ſehr häufig Schranken, Bezeichnungen der Grenzen, innerhalb deren jeder ſich in der Verfolgung ſeiner eigenen Intereſſen halten ſoll. Das, was ihn innerhalb dieſer Grenzen feſthält, iſt die Macht, und je wichtiger das Verhältniß der Macht zu den Privatwillen im Staate iſt, deſto leichter erklärt ſich, daß man für die Unterſcheidung der Staatsformen ſehr häufig nur darauf Rückſicht genommen hat, in weſſen Händen die Macht concentrirt iſt, wofür es nur der Erinnerung an die Namen der Demokratie, Ariſtokratie und Monarchie bedarf. Gleichwohl liegt darin eine große Einſeitigkeit; denn dieſe Formen bezeichnen zunächſt blos die Formen der Herrſchaft. Aber der Staat, wie ſehr ihn auch das Befehlen und das Gehorchen charakteriſirt, iſt doch zu-

*) Vgl. W. Roſcher „über die Ausbildung der Staatsgewalt im Kampfe mit den kleinen juriſtiſchen Perſonen" in d. N. Jahrb. d. Geſch. u. Politik 1843. 9tes Heft. S. 231.

gleich ein System von Geschäften; und dieser Gesichtspunkt ist um so wichtiger, als im Staate auf unzähligen Punkten fortwährend so gewiß etwas geschieht, als er kein Aggregat lebloser Massen, sondern eine Verbindung bisweilen höchst lebendiger, immer aber in einiger Regsamkeit begriffener Willen ist. Zu den Geschäften gehören nun nicht blos Personen, die sie vollführen, sondern es gehören dazu auch Kenntnisse und Geschicklichkeiten; es gehören zu den regelmäßig wiederkehrenden Geschäften Bestimmungen darüber, wer und in welcher Weise er sie zu vollführen habe; und hierin liegt eben die sehr wichtige positive Bedeutung der Formen. Nun werden zwar die Geschäfte, welche unmittelbar dem Zwecke des Staates gelten, fast unfehlbar zum größten Theile mit den Functionen der Macht verschmelzen, d. h. es verwandelt sich die Form der Beherrschung in bestimmte Formen der Regierung; und gerade diese Formen der Regierung, d. h. die Bestimmungen der Art und Weise, in welcher die öffentlichen Geschäfte durch die Organe der Macht so oder anders besorgt werden, sind es eigentlich, welche einem bestimmten Staate sein eigenthümliches Gepräge geben. Indem nun nicht jede Form der Regierung zu jeder Form der Beherrschung paßt, und in den bestimmten Formen, in welchen sich Beherrschung und Regierung durchdringen, die Verhältnisse der Macht zu den Privatwillen und der Formen zu dem Zwecke der Gesellschaft mit eingeschlossen sind, kann eine Untersuchung über die möglichen Formen des Staatslebens ohne die gleichmäßige Berücksichtigung aller dabei concurrirenden Factoren immer nur sehr einseitig ausfallen.

Jedoch wie auch die Formen entstanden und beschaffen sein mögen, so wird, vorausgesetzt, daß sie die nöthige Festigkeit gewonnen haben und nicht immer wieder in Gefahr sind, in die Formlosigkeit der bloßen Willkühr zurückzufallen, eine Rückwirkung auf die Art und Weise nicht ausbleiben, wie sich durch sie die Glieder der Staats gehemmt oder gefördert, gedrückt oder gehoben
2. fühlen. Es wird sich also auch ein Bewußtsein zu entwickeln anfangen über die Angemessenheit solcher oder anderer Formen an die Interessen, durch welche die einzelnen Glieder an den Staat gebunden sind. Dieses Bewußtsein braucht für einzelne Individuen, Stände, Corporationen noch gar nicht von der Art zu sein, daß es die Gesammtheit aller im Staate vorhandenen In-

tereſſen umfaßt; es liegt im Gegentheile viel näher, daß es ſich zuerſt in Fragen, Wünſchen, Anforderungen regen wird, die dem Standpunkte der Sonderintereſſen angehören, welche jeder im Staate als die ſeinigen verfolgt. Aber entziehen werden ſich die Formen einer ſolchen Kritik nicht können, und die Kritik wird fortſchreiten zu dem Verſuche, wo möglich ſolche Formen einzuführen, welche den vorhandenen Intereſſen entſprechen. Wie weit nun ein ſolches Bewußtſein in den Gliedern des Staats lebendig, mit welcher Klarheit und Energie es in einen thätigen Willen überzugehen bereit iſt, ſo weit und in dem Grade wird ſich das Beſtreben regen, eine beſtimmte Einrichtung des Staates abſichtlich hervorzubringen. Dieſes Beſtreben iſt nun ſelbſt eine aus dem Bewußtſein der Art, wie jeder in der Geſellſchaft ſich beſtimmt findet, hervorgehende geſellſchaftliche Kraft; eine Kraft, die allerdings von den Meinungen, den Anſichten der Mitglieder der Geſellſchaft abhängt, die ſelbſt mit ihren Vorurtheilen, Fehlern und Irrthümern verwachſen ſein kann, die aber dennoch um ſo ſtärker und einflußreicher werden muß, je geſteigerter und umfaſſender jene bewußtvolle Reflexion über die den geſellſchaftlichen Zuſtand beſtimmenden Formen iſt. Es liegt in der Natur der Sache, daß abſichtliche Beſtrebungen, die aus ſolchen Reflexionen hervorgehen, auf dem Boden einer und derſelben Geſellſchaft verſchiedene, ja ſogar entgegengeſetzte Richtungen einſchlagen können; Formen, welche den einen Theil der Geſellſchaft hemmen und drücken, begünſtigen vielleicht einen andern; was man hier zu erhalten ſucht, wird man dort zu verändern ſtreben. Aber wie genau auch die Wirkung dieſer Kräfte an die Verhältniſſe ihrer Stärke, ihrer Gleichheit und ihres Gegenſatzes, und der dadurch bedingten Verbindungen und Hemmungen gebunden iſt, und wie wenig auch das, was ſich abſichtlich erreichen läßt, die Grenzen des naturgemäß Möglichen überſchreiten kann, ſo bezeichnet doch gerade dieſer Fortſchritt von dem bloßen Geſchehenlaſſen zu dem Streben, dem Ganzen des Staates eine beſtimmte innere Conſtruction zu geben, den Punkt, wo der Staat beginnt, ſich aus einem Naturproduct in ein Product der Abſicht und der Kunſt zu verwandeln; nicht als ob dadurch die Naturgeſetze, denen ſeine Bildung und Entwickelung unterliegt, aufgehoben würden, ſondern in dem Sinne, daß die

Wirksamkeit jener Gesetze für bestimmte Zwecke absichtlich benutzt und dadurch ein Erfolg erzielt wird, der ohne absichtliche Anordnung sich nicht würde haben erreichen lassen.

Es kommt hier zunächst nur darauf an, dieses Eingreifen der Absicht in die Verhältnisse des politischen Lebens als eine Thatsache aufzufassen. Von der dumpfen Bewußtlosigkeit des Duldens und Genießens, des Befehlens und Gehorchens, des Herrschens und Dienens bis zu einer bewußtvollen Reflexion über die Gründe, die Folgen, und die Gegenmittel solcher Verhältnisse kann es sehr mannigfaltige Abstufungen, sowohl dem Grade als dem Umfange nach geben; aber so roh ist kaum ein Staat in der Geschichte geblieben, daß allen Classen seiner Einwohner Ueberlegungen dieser Art fremd geblieben wären. Schon das Allergewöhnlichste und Gemeinste, nämlich die Selbstliebe, die Sorge für sich und die Seinigen, die Noth auf der einen, die Herrschsucht auf der andern Seite genügt, um solche Ueberlegungen anzuregen. Diejenigen, welche, indem sie den Staat als Naturproduct denken, von dem Begriffe dieses Productes die Rücksicht auf das absichtliche Wollen, durch welches irgend welche bestimmte Formen des Staates mit entstanden sind, vollständig ausschließen, irren daher eben so, als die, welche den Staat ganz und gar als ein Product der Absicht, vielleicht gar der bloßen Willkühr betrachten. Mögen die natürliche Abstammung, die Einheit der Stämme und Geschlechter, die Beschäftigungen, die Gewerbe, die Bedürfnisse, die Sitten und Gewohnheiten und was sonst einem Haufen von Menschen, die nun einmal auf demselben Boden sich zusammenfinden, eine innere Cohäsion giebt, möge alles dieses die natürlichen Bedingungen für eine gewisse Configuration der Gesellschaft darbieten; schon die Anerkennung dessen, was sich auf diese Weise unbewußt gebildet hat, zu einer Norm und Regel des gegenseitigen Verhaltens, also die Erhebung der factischen Zustände zu Rechtsverhältnissen schließt Bewußtsein und Absicht in sich; und alle eigentliche Gesetzgebung, alle Anordnung und Theilung der Geschäfte, alle Sorge für die Befolgung der Gesetze, kurz alles, wodurch der Staat als solcher sein Dasein in der Zeitreihe fortsetzt, ist gar nicht denkbar ohne absichtliche Ueberlegung und Thätigkeit. Möge man also immerhin den Staat selbst nicht machen können; im Staate ist zu allen Zeiten unendlich Vieles,

Wichtiges und Unwichtiges, Heilsames und Verderbliches, Kluges und Verkehrtes wirklich gemacht, es ist auch sehr häufig anders gemacht worden, als es ohne das absichtliche Wollen entweder der Mächtigen, oder der Massen oder wer sonst über die Schwellen des gesellschaftlichen Einflusses sich erheben konnte, würde geworden sein. Ja, wo das, was auf diese Weise wirklich gemacht worden ist oder gemacht werden kann, sich auf die wesentlichen Grundbestimmungen eines concreten Staates bezieht, da wird man, weil ein Staat ohne bestimmte Formen und Einrichtungen nichts als ein leerer Begriff ist, allerdings sagen können, daß der Staat selbst, d. h. dieses bestimmte System von Einrichtungen, in denen seine innere Ordnung besteht und durch welche er sein bestimmtes Gepräge bekommt, gemacht und absichtlich ist hervorgebracht worden. (Vgl. oben S. 252).

Es wäre nun nöthig, um die Umrisse dessen, was die Natur des Staatslebens bestimmt, zu vollenden, auch noch auf die Wirkungen einzugehen, welche das Nebeneinander mehrerer Staaten, die sich einander berühren, für jeden einzelnen haben kann; da offenbar das, was in einem bestimmten Staate geschehen kann oder geschehen muß, von seinen Verhältnissen zu andern Staaten wesentlich mit abhängt. Das deutlichste Beispiel, wie sehr hierdurch die Geschicke der Staaten und der Einzelnen in ihnen bedingt sind, sind die Kriege sammt den Folgen der Niederlagen und Eroberungen, und die, auch im Frieden durch die Furcht oder wenigstens die gegenseitige Spannung der Staaten unter einander weit über das Maaß des innern Bedürfnisses hinaus gesteigerte bewaffnete Macht jedes einzelnen Staates. Daß gerade der Krieg das nächste Beispiel für die Art der Berührung der Staaten unter einander ist, erklärt sich daraus, daß, wo die Verschmelzung der Interessen verschiedener Staaten entweder ganz fehlt oder nur gering ist, da nur die durch den Versuch der gegenseitigen Hemmung entstehende Spannung übrig bleibt. Gelingt die Hemmung, so entsteht dadurch eine directe oder indirecte Abhängigkeit des einen Staates von dem andern; gelingt sie nicht, so wird, wo nicht eine schon weit fortgeschrittene Cultur Einfluß gewonnen hat, der Streit ausbrechen, der hier nicht, wie in jedem einzelnen Staate für sich, durch die gemeinschaftliche Abhängigkeit der streitenden Parteien von einer höhern Macht niedergehalten wird. Die

Verhältnisse mehrerer Staaten zu einander lassen sich überhaupt, je nach ihren verschiedenen Beziehungen auf einander, ebenfalls als ein System für oder wider einander wirkender Kräfte betrachten, nur mit dem Unterschiede, daß Staaten gegen einander unvergleichbar seltener, als die kleineren Gesellungen im Staate, von dem Bedürfnisse eines gemeinschaftlichen Schutzes zu einer solchen gesellschaftlichen Verbindung hingetrieben werden, in welcher sie ihre Selbstständigkeit aufzugeben geneigt oder genöthigt wären. So strebt jeder zunächst sich in sich selbst abzuschließen; und es giebt beinahe für jeden Staat eine Zeit, wo der Fremde als Feind angesehen wurde. Das Interesse, was sie trotz dem unter einander verknüpfen kann, ist daher gemeiniglich entweder das eines gemeinschaftlichen Widerstandes gegen die Uebermacht dritter Staaten, oder das des Austausches, des Verkehrs, sei es des materiellen oder des geistigen, eines Austausches, der zwar einen großen Reichthum von Beziehungen und Rücksichten, aber als Austausch und Verkehr unter Fremden und mit der Fremde darum doch noch lange nicht eine Identität der gesellschaftlichen Persönlichkeit in sich schließt; selbst da nicht, wo an die Stelle der rohen Gewalt eine kluge Nachgiebigkeit und an die Stelle der Feindschaft ein friedliches Einverständniß zu treten begonnen hat.

Jedoch den hypothetischen Gedanken der Möglichkeit, daß unter Umständen ganze Staaten in ein größeres gesellschaftliches Ganze verschmelzen, weiter zu verfolgen, erscheint als ziemlich unnöthig, so lange selbst in den verhältnißmäßig kleinen Ganzen, für welche die Gemeinschaft der Abstammung, der Sprache, der Sitte u. s. w. die stärksten natürlichen Anziehungspunkte darbietet, nur eine unvollkommene gesellschaftliche Durchdringung stattfindet. Vielmehr ist es nothwendig, sich jetzt der Absicht zu erinnern, welche die bisherigen allgemeinen Erörterungen über die Natur der Gesellschaft und des Staates für die praktische Philosophie nothwendig machte. Sie lag in der Frage: wie sich die Naturbedingungen des menschlichen Daseins, unter denen die gesellschaftlichen und politischen Vereinigungen eine wesentliche Stelle einnehmen, zu den Ideen verhalten? und in wiefern die Möglichkeit der Darstellung der Ideen im menschlichen Leben durch diese Naturbedingungen gesichert oder gefährdet erscheine? Das allgemeine Resultat dieser Betrachtung ist die von allen Seiten entgegenkommende Erinnerung

an die sittlichen Schranken des Einzelnen für sich, des Einzelnen neben andern seines Gleichen, endlich der Gesellschaft. Denn so wie unter den Veranlassungen, welche in dem Individuum Neigungen, Begierden, Leidenschaften der verschiedensten Art erzeugen, starke und reiche Quellen der Unsittlichkeit sind, so wie die Verhältnisse Mehrerer unter einander sehr leicht auf eine Sinnesart führen, welche dem Gedankenkreise der Tugend entgegengesetzt ist, so fehlt für die vollendete Darstellung der gesellschaftlichen Ideen, wie sie das Ideal der beseelten Gesellschaft verlangt, schon die erste Voraussetzung einer vollkommenen gesellschaftlichen Durchdringung überhaupt; selbst noch abgesehen davon, ob und in welchem Grade Recht, Billigkeit, Wohlwollen und innere Freiheit die die Gesellschaft stiftenden und wahrhaft beseelenden Kräfte sein werden.

Gleichwohl, wie eng auch diese Schranken gezogen, wie langsam und schwierig, wie wenig geradeaus fortschreitend der Weg von der sittlichen Rohheit zur sittlichen Bildung sein möge, es kann nicht behauptet werden, daß diese Schranken einen solchen Fortschritt schlechthin abschneiden. Jeder Sieg der sittlichen Ueberlegung über die rohe Begierde, des Rechtes über die Willkühr, des Wohlwollens über den Haß, den Neid, die Schadenfreude; jede Spur von wahrem Ehrgefühl ist eine Hindeutung auf die Möglichkeit des Guten, und wo etwas erreicht ist, ohne daß die unter allen Umständen gleiche Unmöglichkeit etwas mehr zu erreichen apodiktisch dargethan werden kann, da hebt sich der sittliche Muth, der entschlossen ist, zu versuchen, wie viel von der sittlichen Aufgabe sich werde erreichen lassen. (Vgl. S. 336). Diesen Muth durch den Anblick der Musterbilder zu beleben und durch die Einsicht zu bewaffnen, ist die Aufgabe der Wissenschaft; sie hat deshalb die Pflicht sowohl, als die Befugniß unter gleichmäßigem Hinblick auf die Ideen und auf die gegebenen Naturverhältnisse des menschlichen Lebens zu fragen, aus welchen Bestandtheilen sich ein sittliches Ganze zusammensetzen, welche Anforderungen es an sich selbst machen, auf welche Weise und in welchen Formen es für die Pflege und Erhaltung, Bereicherung und Entwickelung dessen, was innerhalb seiner Grenzen erreicht ist, Sorge tragen werde. Diese Frage bezeichnet aber nichts anderes, als den Versuch, zu bestimmen: wie der Naturzusammenhang des

menschlichen Wollens und Handelns in die Articulation des ethischen Organismus wenigstens annäherungsweise aufgelöst werden könne? Der Beantwortung dieser Frage sollen die folgenden Untersuchungen gewidmet sein.

Viertes Buch.

Ueber die Gliederung des ethiſchen Organismus im menſchlichen Leben.

Die Berechtigung, den Begriff des ethiſchen Organismus zur Bezeichnung der Totalität deſſen anzuwenden, was durch die Geſammtheit der Ideen gefordert wird, iſt am Ende des zweiten Buches nachgewieſen worden. Dieſer Begriff bezeichnet aber keineswegs eine Thatſache, ſondern eine Aufgabe; er iſt der allgemeinſte Ausdruck für die Geſammtheit der praktiſchen Poſtulate, denen in der Geſammtheit des menſchlichen Wollens genügt werden ſoll. Er enthält daher nichts von einer Behauptung, als ſtelle das menſchliche Wollen ſchon einen ſolchen Organismus dar; ſondern er fordert auf zu der praktiſchen Ueberlegung deſſen, was geſchehen müßte, damit die Realiſirung der ſittlichen Aufgaben als gelungen angeſehen werden könnte. Möglich iſt eine ſolche Ueberlegung, weil dieſer Organismus, als der Organismus eines mannigfaltigen, zur harmoniſchen Darſtellung aller Ideen zuſammenſtimmenden Wollens, ſeine Bedeutung für dieſelben Willen hat, durch welche er zu Stande kommen ſoll, und in dieſem Falle die Kräfte, durch welche und für welche er allein zu Stande kommen kann, nämlich die durch die Ideen beſeelten Willen ſelbſt, bekannt ſind. Denn ſeiner urſprünglichen Bedeutung nach geht der Begriff der ethiſchen Organiſation unmittelbar auf den Werth und die Würde des Wollens ſelbſt, ſo wie des dieſem Wollen entſprechenden Handelns, und erſt mittelbar auf die äußeren Gegenſtände und Verhältniſſe, die als Veranlaſſung, Mittel oder Erfolg dieſes Handelns ſich darſtellen.

Gleichwohl wird für das Wollen, als Naturerſcheinung, dieſer Begriff des ethiſchen Organismus nur innerhalb gewiſſer Grenzen und unter gewiſſen Bedingungen eine Anwendung geſtatten. Das

sichtbar zu machen, waren die Erörterungen des dritten Buches bestimmt; sie sollten zeigen, daß es für den natürlichen Verlauf des Wollens Hindernisse und Begünstigungen des sittlichen Fortschritts gebe, und daß, indem eine vollendete Darstellung des ethischen Organismus nicht in der Art zu erwarten ist, als ob sie sich natürlicherweise von selbst einstellen werde, es nur eine allmählige Annäherung an denselben geben könne, für welche gleichwohl eine genau bestimmte Grenze sich wenigstens nicht allgemein nachweisen läßt. (S. 361 flgg., 428 flgg.). Die Musterbilder alles Wollens, die Ideen selbst, sollen die Kräfte werden, die dem Wollen seinen Zweck und seine Energie geben; und in welchem Grade und Umfange sie so zur wirklichen Macht, die das Leben beherrscht und erhebt, geworden sind, in dem Grade und Umfange kann von dem Dasein, dem wirklichen, lebendigen Dasein eines ethischen Organismus gesprochen werden.

Von welchen Punkten man nun auch jene Annäherung ausgehend, auf welchem Wege man sie fortschreitend sich denke, jedenfalls schließt sie, als der Ausdruck des gesammten auf einem bestimmten Gebiete wirksamen sittlichen Wollens, die formalen Begriffe, welche die Darstellung der Ideen beherrschen und bestimmen, die der Tugend, der Pflicht und des sittlichen Gutes, sammt den Rücksichten auf die Unterschiede des Vollkommenen und Unvollkommenen, des Unmittelbaren und Mittelbaren immer gleichmäßig ein; d. h. diese Annäherung, welche selbst der Fortschritt von der unvollkommenen zur vollkommeneren Sittlichkeit ist, wird nur durch die Continuität des pflichtmäßigen Handelns zu denjenigen Gütern führen können, die in der Werthschätzung des Sittlichen eine Stelle einzunehmen verdienen.

Erwägen nun, welches Wollen und Handeln durch die Aufgabe der Annäherung an die Totalität des sittlichen Organismus gefordert werde, heißt Pflichten erwägen; und die Analyse dieser Aufgabe verlangt einen Leitfaden für die Orientirung in dem Umfange des weiten, durch sie bezeichneten Gebietes. Ihn zu finden, dient die Zusammenfassung dessen, was in dem Begriff des Organismus liegt, mit den allgemeinsten Bedingungen seiner Realisirung. Der Organismus als Ganzes setzt Theile voraus, aber die Verbindung dieser Theile in dem Ganzen ist nicht die eines bloßen Aggregats; denn eine solche Verbindung legt eigentlich

nur bei Betrachtung den Theilen bei, ohne daß sie ihnen selbst innewohnte. Der ethische Organismus ist ferner eine Totalität, die nur vorhanden sein würde für die Willen, durch welche er da ist; er setzt also ein Wissen und Wollen der Beziehung voraus, in welche jeder Einzelne durch sein Wollen und Handeln zu dem Ganzen tritt. Der Inhalt, die Richtung, die letzten Zwecke dieses Handelns sind ferner durch die Ideen schon bestimmt, welche der Gesellschaft nicht minder als dem Einzelnen gelten. Die Gliederung, die Articulation des ethischen Organismus besteht also in der sittlichen Bildung und Verknüpfung derjenigen Willen, denen es aufgegeben ist, ihn darzustellen; der ganze Begriff verliert seine Anwendbarkeit, wenn man seine Realisirung von den wirklichen Willen, die in ihm und für ihn wirken sollen, losreißt. Das wirkliche Wollen ist aber factisch gebunden an die natürliche Existenz der Individuen, und die sittliche Bildung der Individuen ist das allererste, worauf die Möglichkeit der Entstehung eines ethischen Organismus schlechterdings beruht. Mag es daher auch möglich sein, in bloßen Begriffen das Ganze hier vor den Theilen zu bestimmen, in der Wirklichkeit gehen die Theile dem Ganzen unvermeidlich voraus, oder das Ganze besteht vielmehr nur in den Theilen und durch sie. Folglich ist auch zuerst der Einzelne als solcher Gegenstand der Pflicht. Indem der Einzelne als Gegenstand der Pflicht aufgefaßt wird, ist es ein, nicht auf bloßen Begriffen, sondern auf dem Factum theils des Selbstbewußtseins, theils der wirklich vorhandenen Mehrheit der Individuen beruhender Unterschied, daß der Einzelne als Gegenstand der Pflicht betrachtet werden muß sowohl in seinem Verhältnisse zu sich selbst, als in seinem Verhältnisse zu andern. Dieser Unterschied ist nicht zu verwechseln mit der Eintheilung der Pflichten in solche gegen sich selbst und gegen andere, falls ihr der Sinn untergelegt wird, als ob der Grund der Verpflichtung von der Rücksicht entweder auf sich oder auf andere entlehnt werden solle. Das Motiv des pflichtmäßigen Handelns kann sehr wohl, diesen Unterschied nicht anerkennend, der allgemeine Hinblick auf die Gesammtheit der Ideen sein und der Einzelne sich demgemäß nur als ein dienendes Glied in einem größeren Zusammenhange sittlicher Verhältnisse auffassen, für welchen er, an sich selbst arbeitend, mitarbeitet; demnach wird in der Richtung seines Wollens

ein Unterschied übrig bleiben, je nachdem der Gegenstand desselben er selbst oder andere sind.

Jeder Einzelne ist ferner eingeschlossen in die Gesellschaft, in welcher er seine Stelle hat oder sucht, und erst in den gesellschaftlichen Beziehungen der Einzelnen unter einander wurzelt das, was überhaupt auf den Namen einer organischen Gliederung Anspruch machen kann. Den Verhältnissen der Einzelnen zu sich selbst und zu andern Einzelnen treten mithin, als sie umschließend und in sich aufnehmend, die Verhältnisse zwischen der Gesellschaft und den Einzelnen zur Seite, und zwar sowohl insofern die Gesellschaft Gegenstand der Pflicht für den Einzelnen, als insofern der Einzelne Gegenstand der Pflicht für die Gesellschaft ist; beides in dem für die Verhältnisse des Einzelnen zu sich und zu andern schon bezeichneten Sinne. Faßt man endlich die Gesellschaft als Ganzes auf, so bietet sie ebenso einen doppelten Gesichtspunkt dar, je nachdem sie als Gegenstand der Pflicht für sich selbst, oder für und gegen andere Gesellschaften aufgefaßt wird.

Die so gewonnenen Theilungsglieder lassen sich nun auch so anordnen:

Gegenstand der Pflicht ist

I. der Einzelne, a) von Seiten seiner selbst,
b) von Seiten anderer,
c) von Seiten der Gesellschaft;

II. die Gesellschaft, a) von Seiten des Einzelnen,
b) von Seiten ihrer selbst,
c) von Seiten anderer Gesellschaften.

Fragt man jedoch nach der Bedeutung dieser Theilungsglieder, so zeigt sich, daß die beiden Glieder I, c und II, b identisch sind. Denn die Pflicht der Gesellschaft gegen sich selbst kann nichts anderes bedeuten, als die Pflicht derselben gegen die Gesammtheit der Glieder, aus denen sie besteht, d. h. gegen die Einzelnen; darin liegen zugleich mittelbar die Forderungen, welche auch auf die Formen und Einrichtungen der Gesellschaft gehen, von denen ihr Verhältniß zu den Einzelnen abhängt, die sie umschließt; und es bleiben daher nur fünf wesentliche Gesichtspunkte übrig,

deren Reihenfolge mit Hinweglassung des Gliedes I, c, zugleich den natürlichen Fortschritt in der Annäherung an die Totalität des ethischen Organismus darstellt.

Die Unterscheidung dieser Gesichtspunkte beruht auf dem einfachen Grundgedanken: daß ein größeres Ganze, welches dem sittlichen Urtheile einen reinen Beifall soll abgewinnen können, sich nur aus Bestandtheilen bilden könne, welche selbst den ethischen Anforderungen entsprechen. So wenig die Wohlgestalt des menschlichen Körpers aus verkümmerten und verzerrten Gliedern zusammengefügt werden kann, so wenig kann der ethische Organismus der sittlichen Durchbildung der kleineren Gruppen entbehren, die in ihm zu einem Ganzen verschmelzen sollen. Diese kleinern Gruppen überspringen, heißt ein Gewölbe ohne Stützpunkte bauen; wie es etwa die Meinung thut, als könne der Begriff eines solchen Organismus gar keine Bedeutung in Anspruch nehmen, als nur im Hinblicke auf die Totalität der menschlichen Gattung. Denn möge sich immerhin die Betrachtung am Ende bis an die Grenzen des Erdballs auszudehnen suchen, die Anfänge derselben liegen in dem Wollen und Streben der Individuen, ohne welche die Gattung nichts ist. Ja selbst die Gegenüberstellung der Einzelnen und der Gesellschaft, falls man bei der letzteren sogleich vorzugsweise an den Staat dächte, ist kaum etwas anderes, als die Bezeichnung sehr weit entlegener Punkte, innerhalb deren sich die sittliche Thätigkeit factisch bewegt; zwischen ihnen liegen die Familien, die Stände, die Gemeinden, die Gesinnungs-, die Dienstverhältnisse, die Arbeiten und Erholungen u. s. w., als der natürliche Grund und Boden, aus welchem das Fürchten und Hoffen, die Zuneigung und Abneigung, das Genießen, Dulden, Entbehren, Thun und Lassen der Menschen hervorkeimt. Alles dieses geht dem Staate voraus; er kann es benutzen, regeln, hemmen oder fördern, ausbilden und umbilden; aber er kann es nicht schaffen oder vernichten. Auf diese natürlich gegebene Mannigfaltigkeit der Verhältnisse sieht sich die Analyse der Bedingungen, unter denen in kleineren oder größeren Kreisen ein ethischer Organismus entstehen kann, immer wieder zurückgewiesen. Es ist daher auch die Unterscheidung der obigen fünf Gesichtspunkte nicht so gemeint, als stellten sie ein Fachwerk dar, nach welchem das Geflecht der gegebenen

Naturverhältnisse des menschlichen Lebens zerschnitten werden solle, sondern sie wollen eben nur ein Leitfaden sein, auszeichnend, um sich in dem Fortschritte vom Kleineren und Einzelneren zum Größeren und Weiteren zu orientieren.

I. Der Einzelne als Subject und Object der Pflicht.

Daß der Einzelne als Gegenstand der Pflicht betrachtet werden dürfe, ja sogar müsse, dafür liegt der Grund in der Bedeutung, welche die Ideen ursprünglich, ohne alle Rücksicht auf die Gesellschaft für die Willensverhältnisse der Individuen haben. Aber wenn die Betrachtung

A. von der Frage ausgeht: inwiefern der Einzelne im Verhältnisse zu sich selbst ein Gegenstand der Pflicht sei, so liegt darin, obgleich die Idee der inneren Freiheit an der Spitze der übrigen Ideen steht und diese umschließt, doch für den natürlichen Entwickelungsgang der Sittlichkeit eine Umkehrung, die nur dadurch gerechtfertigt werden kann, daß es im Fortschritte dieses Entwickelungsganges einen Punkt geben muß, wo der Einzelne sich im Verhältnisse zu sich selbst als Träger und Gegenstand der Pflicht aufzufassen fähig und genöthigt sei. Sich selbst so auch nur denken zu können, setzt nicht nur voraus, daß der Einzelne zum Bewußtsein seiner selbst als einer Person gekommen sei, sondern auch, daß er sein eigenes Wollen nach den Ideen beurtheile; diese Selbstauffassung und Selbstbeurtheilung bezeichnet mithin den Punkt, der hier vorläufig als erreicht angenommen wird. Sodann aber kann die Untersuchung, in wiefern der Einzelne Subject oder Object der Pflicht für sich selbst sei, nicht den Sinn haben, als könne er vollkommen abgeschnitten von den Berührungen mit andern gedacht werden, sondern es wird sie fortwährend der Gedanke begleiten müssen, daß er, indem er sein

eigenes Wollen sittlich gestaltet, zugleich ein Glied in der Kette der Uebrigen ist, in deren Mitte auch ihm aufgegeben ist, die Ideen zu realisiren.

Die Gesammtheit aller Ueberlegungen und Thätigkeiten, durch welche der Einzelne sich selbst als Gegenstand des beharrlichen sittlichen Beifalls zu erscheinen versucht, vereinigt sich in dem Begriff der sittlichen Selbstbildung. Ihr Ziel liegt im Ideale der Tugend, der Ausdruck für das Streben darnach im Begriffe der Sittlichkeit; beides weist zurück auf die frühere Bestimmung dieser Begriffe, deren Inhalt hier als bekannt vorausgesetzt wird. (Vgl. oben S. 318 flgg.). Gegenüber den mannigfaltigen Quellen eines sittlich leeren, oder geradezu unsittlichen Wollens wird demnach das Arbeiten an sich selbst eben sowohl für die Beschränkung, als für die Erhebung des eigenen Wollens sorgen müssen; denn es ist eben sowohl darum zu thun, die unbestimmte Mannigfaltigkeit eines, auf irgend welche Veranlassungen entstehenden Wollens in den Dienst der Ideen zu bringen, als das den Ideen entsprechende Wollen zum herrschenden Principe des Handelns zu machen; eine schlechte Kenntniß der menschlichen Natur aber würde die Voraussetzung beweisen, daß die Selbsterhebung unfehlbar und allgemein die Selbstbeschränkung überflüssig mache, da die Erfahrung unzähligemal lehrt, wie dicht neben den besten Vorsätzen das Gemeine und Unwürdige in dem Menschen aufzuschießen droht. Auch nicht blos als disciplinirend wird die Selbstbeschränkung aufgefaßt werden können, sondern sie wird das unsittliche Wollen geradezu ausschließen müssen, obwohl zugestanden werden kann, daß in dem Grade, als die Erhebung zu den Ideen der Energie der innern Regsamkeit schon eine feste und beharrliche Richtung gegeben hat, die disciplinirende sowohl, als die ausschließende Selbstbeschränkung leichter gelingen wird.

Dies vorausgesetzt, schließt der Begriff der sittlichen Selbstbildung zweierlei ein: die Sorge für die Feststellung und Aneignung eines Gedankenkreises, in dem die Ideen selbst die wesentlichen Beziehungspunkte des Mannigfaltigen sind, was er einschließt; und das Streben, die eigene Individualität und ihr Verhältniß zu dem Ideal der Tugend kennen zu lernen. Gelingt die erste Sorge, so bietet sie die Grundlage sittlicher Grundsätze und Maximen dar; sie ist die Quelle dessen, was man Selbst-

gesetzgebung nennen kann. Der Mensch, dem es um seine sittliche Selbstbildung zu thun ist, kann nicht gleichgültig gegen die Frage sein, was und wie viel ein solches oder anderes Wollen werth sei; er hält den inneren Müßiggang und die sittliche Gedankenlosigkeit von sich ab; er sucht Festigkeit, Allgemeingültigkeit und Unparteilichkeit in den Ueberzeugungen, die das unmittelbare Interesse bezeichnen, das er an dem Werthe des menschlichen Thuns überhaupt nimmt. Darin liegt nun keineswegs, daß das Denken, welches er in sich auszubilden, das Wissen, welches er sich anzueignen strebt, eingeschränkt sei auf die Ideen; gar mancherlei kann, ja muß sich anschließen an diese Sorge, den Inhalt der Musterbilder selbst sich in ungetrübter Klarheit gegenwärtig zu halten; ausgeschlossen bleibt aber von diesem Theile der Selbstbildung allerdings alles, was die leere Wißbegierde des Gedächtnisses und die unreine des Eigennutzes zu wissen und zu benutzen verlangt. Vielmehr bildet die Summe von Ueberzeugungen, die schon Sokrates und Plato mit dem Namen des sittlichen Wissens bezeichnen, den eigentlichen Mittelpunkt für den Gedankenkreis, der für die sittliche Selbstbildung entscheidend ist.

Das zweite, worüber der an sich selbst Arbeitende sich klar werden muß, das Verhältniß der eigenen Individualität zu den Ideen, schließt alles das ein, was man schon längst als Selbstprüfung zum Zwecke der Selbsterkenntniß bezeichnet hat. Denn die Individualität, deren Grundzüge nothwendig viel früher eine gewisse Consistenz gewinnen, ehe der Einzelne fähig wird, sich zum Gegenstande der Selbstbeurtheilung zu machen, ist der Grund und Boden, aus welchem seine Wünsche, Neigungen, Begierden, Leidenschaften, Entschlüsse hervorkeimen. In der Art, wie sich das Individuum von den Dingen, Personen und Ereignissen berührt und angesprochen findet, wurzelt sein unmittelbares Interesse, welches über sein Handeln den Ausschlag giebt; und eben durch das, was es will und nicht will, und an der Art, wie es will, wird es sich selbst ein Gegenstand möglicher Beobachtung. Zwar wird die eigene Individualität, weil alle Selbstauffassung auf der innern Apperception beruht und die höchsten appercipirenden Vorstellungsmassen nicht selbst wieder appercipirt werden, niemals ein Gegenstand einer schlechthin vollendeten Selbsterkenntniß werden; bis auf einen gewissen Punkt

wird sie sich selbst ein bloßes, zum großen Theile unverstandenes Factum bleiben; aber es giebt ein Mehr und Minder in der Vollständigkeit, mit welcher der Einzelne in die Construction seines eigenen Innern eindringt. Der Mensch ist sehr wohl im Stande, des Inhalts und der Richtung, wenn auch nicht der letzten geheimen Ursachen seines Wollens inne zu werden. Die letzteren liegen oft in einer Vergangenheit, die er sich zu analysiren nicht mehr im Stande ist; aber das Wollen selbst kündigt sich als ein gegenwärtiges an. Soll nun die Auffassung dieses eigenen Wollens dem Begriffe der Sittlichkeit entsprechen können, so muß nicht nur die Beurtheilung dieses Wollens schon lebendig sein, sondern es muß auch die Individualität mit den Ideen verglichen werden. Denn wenigstens an sich schließt Selbstbeobachtung und Selbstregierung die sittliche Gesinnungslosigkeit nicht aus; es könnte jemand sich selbst ein interessantes Schauspiel sein, ohne alle ernste Frage nach dem Werthe des Schauspielers. Ganz und gar nicht nöthig aber scheint es, die Meinung ausführlich zu widerlegen, als habe die Individualität sammt dem Bewußtsein davon schon als solche einen sittlichen Werth; eine Meinung, die nur dann verführerisch werden kann, wenn man den Begriff der Individualität verstohlener Weise gleichsam eintaucht in die Ideen, und durch die vielfach abgestufte Verschmelzung zwischen den Ideen und der Individualität die stattgefundene Verwechselung der Begriffe vor sich selbst verhüllt. In Wahrheit ist die Individualität, die dem Besten, wie dem Schlechtesten zukommt, nichts als das Naturproduct zunächst der unwillkührlichen Entwickelung, und auf höheren Stufen theilweis der absichtlichen Bildung des geistigen Lebens, welches für jeden die nothwendigen Grenzen bezeichnet, innerhalb deren für ihn eine Annäherung an das Ideal der Tugend möglich ist; aber niemand darf hoffen, das Ganze der Tugend sich auch nur in Gedanken gegenwärtig zu erhalten, der von vorn herein durch die Berufung auf seine Individualität*) der Frage nach dem

*) Diese Berufung auf die bloße Individualität liegt in der Entschuldigung, die häufig ausgesprochen, gewiß aber noch viel häufiger gedacht wird: „ich bin nun einmal so." Hier spricht und denkt das Individuum, das sich kennt, aber einer Forderung, die über der Individualität steht, nicht nachgeben will.

Werthe derſelben überhoben zu ſein glaubt. Vielmehr iſt die Bereitwilligkeit, von der bloßen Individualität loszulaſſen, eine der erſten Bedingungen, die das Individuum den Ideen gegenüber zu erfüllen hat; und der Kampf mit der eigenen Individualität wird Keinem, der es redlich mit ſeiner ſittlichen Selbſtbildung meint, ganz erlaſſen bleiben.

Die Individualitäten ſind ins Unbeſtimmbare hin verſchieden. Jede hat überdies ihre Geſchichte; ſie wird in der Zeitreihe von dem eigenen Wellenſchlage ihres innern Lebens getragen, bald von den äußeren Verhältniſſen vielfach unterbrochen, gehemmt oder gefördert, dahin oder dorthin gewendet wird. Verlangt man nun etwa von der praktiſchen Philoſophie, daß ſie die möglichen Verhältniſſe zwiſchen den Ideen und der Individualität erſchöpfe? erſchöpfe nicht blos in Beziehung auf die mögliche Verſchiedenheit der Individualitäten, jede als ein Ganzes betrachtet, ſondern auch für die einzelnen Punkte der Entwickelungsreihe, die jede derſelben durchläuft? was wiederum nicht möglich wäre, ohne alle möglichen äußeren Lagen und Verhältniſſe, welche auf die Individualität ſo oder anders einwirken, mit in Anſchlag zu bringen. Das Hülfsmittel allgemeiner Begriffe, deſſen ſich die Wiſſenſchaft bedient, würde gerade hier dem Zwecke zuwiderlaufen; denn es handelt ſich eben um ganz individuelle Verhältniſſe. Daher muß gerade das Verhältniß der eigenen Individualität zu den Ideen der ſittlichen Ueberlegung und Sorge des Einzelnen überlaſſen bleiben; denn in der Art, wie er dieſes Verhältniß ordnet, und dieſe Ordnung aufrecht erhält, wurzelt ſeine eigene innere Freiheit, die ihm keine fremde Ueberlegung und Anweiſung weder erzeugen, noch erſetzen kann. (Vgl. oben S. 339—341). Eben darum, weil „einem jeden an einer anderen Stelle die Sonne durch die Wolken bricht,“ jedem aber auch an einer andern Stelle ſich hinter ſie verbirgt, muß er dieſen ſeinen eigenen Standpunkt, und die Uebergänge von dieſem zu einem andern, und das Maaß und die Richtung ſeiner Bewegung, und was ihn lockt und abſtößt, hemmt und fördert, ſelbſt ins Auge faſſen.

Ueberläßt man nun aber auch dieſes Detail entweder dem paränetiſchen Vortrage der Ethik, der Einzelnes aus der Maſſe hervorhebt, um es den Gemüthern nahe zu legen, oder der eigenen vernünftigen Askeſe jedes Einzelnen für ſich, ſo weiß doch das

Ganze der Gesinnung, die sich in dem Streben nach sittlicher Selbstbildung ausprägen wird, zurück auf den Begriff der Gewissenhaftigkeit (S. 326). Daß dabei die Wahrhaftigkeit gegen sich selbst vorausgesetzt wird, versteht sich von selbst; wo sie nicht vorhanden wäre, könnte von Selbstbildung nicht mehr oder noch nicht die Rede sein; vollends eine Individualität, für welche die Falschheit gegen sich selbst schon einen Grundzug bildet, bedarf gewaltsamer innerer Umwälzungen, um sich auch nur der Möglichkeit der Selbstbildung nähern zu können. Durch verschiedene Namen nun kann man versuchen, das Verhalten des Gewissenhaften zu sich selbst zu bezeichnen; alle diese Namen werden im Grunde doch nur verschiedene Beziehungen derselben Gesinnung andeuten, ohne daß es durchaus gelingen wird, Begriffe, wie die der sittlichen Besonnenheit, der sittlichen Vorsicht und Umsicht, der Sammlung, der Geistesgegenwart, der Beharrlichkeit u. s. w., aus der Vieldeutigkeit des Sprachgebrauchs vollkommen genau herauszuheben. In Allen diesen Begriffen liegt die Erwartung zu Grunde, der Gewissenhafte werde gefaßt sein auf mögliche Störungen durch nicht sittliche Elemente, welche ihm von innen oder außen in den Weg treten möchten; sie bezeichnen die Sorge für die Richtigkeit, die Vollständigkeit, den Zusammenhang des Urtheils und der daraus hervorgehenden Entschließungen, den Gegensatz zur Uebereilung, zur selbstgenügsamen Beschränktheit, zur Verworrenheit und Zerstreutheit. Mit genügender Bestimmtheit läßt sich hier nur ein einziger Begriff, der die übrigen umschließt, hervorheben, der des sittlichen Charakters, den der Gewissenhafte sich zu erwerben, und in dem Grade, als er ihn erworben hat, zu bethätigen sucht.

Zwar mag es Individualitäten geben, in denen das Ganze der sittlichen Gesinnung oder auch nur besonders hervorstechende Züge derselben, getragen von der Gunst der innern Anlage und der äußeren Umstände, sich in harmonischer Regsamkeit von selbst entwickeln; Individualitäten, die, frei von heftigen, durch äußere Gegenstände mannigfaltig umhergetriebenen Begierden, ohne Kampf sich in einem ruhigen Gleichmaaße ihres Verlangens halten, und ohne bestimmte Reflexion auf das sittliche Urtheil, ohne umschauenden Blick auf die Verwickelungen des Lebens, von dem sittlich Mißfälligen sich abwenden; die in jedem gerade jetzt vorliegenden

Fälle das Rechte ergreifen und, instinctmäßig abgestoßen von dem Gemeinen und Schlechten, in der Reinheit und Arglosigkeit ihres Herzens die sittliche Güte in der Form der Unschuld darstellen. Liebe und Wohlwollen, Demuth, Hingebung und Vertrauen, Duldung und Nachsicht mögen sich so bisweilen in ihrer reinsten Gestalt zusammenfinden; das gute Herz sich so zur schönen Seele verklären; und wer möchte einer solchen Individualität, die man eher in weiblicher, als in männlicher Gestalt erwartet, den Beifall versagen, der ihr gebührt? Aber das harmonische Gleichmaaß aller Neigungen und die ruhige Sicherheit der Entschließungen, die den sittlichen Beifall an eine solche Individualität fesseln könnte, sind fast eine ideale Voraussetzung; das gute Herz, das nicht mehr ist, als blos dieses, ist denen verdächtig, die die Welt und den Menschen kennen; und wirklich bleibt ihm, wo es nicht wahrhaft und durchaus gut ist, oft nur die bloße Gefühls- und Temperamentstugend übrig, d. h. es zeigt sich in vereinzelten, zufälligen und vorübergehenden Erregungen, zu welchen die Individualität gerade geneigt ist. Wenigstens kann da, wo der Wollende sich blos seiner Individualität überläßt, nicht von eigentlicher Selbstbildung die Rede sein, deren Begriff auf der Unterscheidung zwischen dem beruht, was der Mensch in sich findet, (dem Objectiven, was ohne sein Zuthun in ihm entstanden ist und sich fortwährend regt,) und dem, was er über dieses Objective urtheilt, ihm zugesteht oder versagt, (dem Subjectiven, in welchem er sein wahres Ich zu finden und zu halten sucht). In dem Verhältniß zwischen beiden wurzelt der Charakter, als die feste und beharrliche Gestalt des Willens, als die Art der Entschiedenheit und Entschlossenheit in dem, was das bewußte Wollen eben sowohl einschließt, als ausschließt. Damit sich der Charakter der Individualität gegenüber erhebe, muß sich irgendwie das Subjective von jenem Objectiven sondern; der Mensch muß sein eigenes Wollen, wie es aus der räthselhaften Tiefe der Individualität ihm selbst entgegentritt, zum Gegenstande der Auffassung, des Vorziehens oder Verwerfens zu machen im Stande sein, und zwar zum Gegenstande eines ruhigen und klaren Vorziehens und Verwerfens, in welchem er weiß, was er billigt oder mißbilligt. Schließt sich dieses Vorziehen und Verwerfen der Individualität an, so bestimmt diese selbst den Charakter, tritt es ihr entgegen,

so entsteht ein Kampf des Charakters mit der Individualität. Der Mensch muthet sich dann etwas zu, wogegen sein eigenes Wollen gleichwohl streitet; er macht den Versuch, sich selbst zu beherrschen. Gelingt der Versuch, so wird der Mensch seiner selbst mächtig; in diesem Kampfe erprobt und befestigt sich die Stärke des Charakters, und der vollendete Charakter, der in allem seinen Wollen seiner selbst gleich sicher und mächtig wäre, würde eben so über die Leiden und die Anstrengung des innern Kampfes hinaus sein, als die bloße Individualität noch nicht bis zu diesem Kampfe gekommen ist. Erst von dem vollendeten Charakter könnte man sagen, daß er wieder zu einer vollständigen Einheit mit der Individualität durchgedrungen sei; denn das Begehren, welches dem charaktervollen Wollen zuwiderliefe, würde sich dann kaum noch als eine bedeutende Kraft in dem eigenen Innern bemerklich machen; die Bildung des Charakters geht aber meistentheils durch den Gegensatz mit der Individualität hindurch*).

Ist nun Charakter überhaupt die beharrliche Gleichartigkeit des durch das bewußte Vorziehen und Verwerfen bestimmten Wollens, so beruht die Möglichkeit des sittlichen Charakters vor allem auf der Wärme und der durchgebildeten Klarheit derjenigen Beurtheilungen, welche von den Ideen ausgehen und getragen werden, zusammengenommen mit der inneren Wahrhaftigkeit in der Anwendung derselben auf das eigene Wollen, wie es durch die Außenwelt angeregt oder zurückgedrängt wird. Das Streben darnach weist also zurück auf die beiden, oben entwickelten Gesichtspunkte, durch welche der Begriff der Selbstbildung wesentlich

*) Ueber den Unterschied zwischen Individualität und Charakter, sowie über den des objectiven und subjectiven Theiles des letztern vergl. Herbart allgem. Pädagogik S. 100 flgg., S. 297 flgg. Kleine Schrift. Bd. III., S. 396 flgg. Hinter dem, was man im gewöhnlichen Leben eine ausgebildete, in sich fest abgeschlossene Individualität nennt, ruht meist in Wahrheit etwas Höheres, nämlich Charakter. Daß gleichwohl der Charakter, der immer im Verhältniß zur Individualität sich bildet, eine individuelle Färbung annehmen muß, versteht sich von selbst. Von einem bestimmten Charakter kann überhaupt erst die Rede sein, wo das Bestimmende sowohl als das, was bestimmt wird, in Begriffen bezeichnet ist; wie eben für den sittlichen Charakter die Ideen das erste, das mannigfaltige Begehren das zweite sind.

bestimmt wird: Aneignung des durch die Ideen bezeichneten Gedankenkreises und Selbsterkenntniß. Gleichwohl liegt darin noch eine Reihe von Forderungen verborgen, die für das wirkliche Wollen nicht erfüllt werden können ohne Rücksicht auf die Vehikel des sittlichen Fortschritts oder Rückschritts. Die auf sie sich beziehenden Ueberlegungen werden sich zwar ihrem speciellen Inhalte nach für jeden eigenthümlich modificiren, ihr Einfluß auf die sittliche Selbstbildung läßt sich aber gleichwohl allgemein nachweisen.

Der sittliche Charakter soll als „Herr des Verlangens im Dienste der Ideen stehen.“ Wonach richtet sich also der Inhalt und die Art des Verlangens und worauf beruht die Möglichkeit, es in den Dienst der Ideen zu bringen? Denn daß hier der rohen, ungebändigten Begierde gegenüber die Behauptung der transscendentalen Freiheit, die Berufung auf den bloßen Begriff der Pflicht, und der Fehlschluß von dem Sollen auf die Möglichkeit des Könnens nicht ausreicht, davon kann, unabhängig von allen theoretischen Untersuchungen, schon die Beobachtung menschlichen Treibens und die Gefahr der Nichterfüllung der Pflicht belehren, der jeder in seinem Innern ausgesetzt ist. Schon früher (S. 361 flg.) mußte daran erinnert werden, daß dem sittlichen Urtheile gegenüber diejenigen Vorstellungsmassen stehen, welche an sich keinen sittlichen Gehalt haben, und aus welchen sich in ihrem Zusammenhange mit organischen Reizen, sinnlichen Genüssen, den Bedürfnissen der äußeren Existenz, den Berührungen und Conflicten mit Andern das Heer der wechselnden Wünsche, Neigungen, Begierden und Leidenschaften erzeugt. Dieses mannigfaltige Begehren ist das für den sittlichen Charakter zu bestimmende; will er es in den Dienst der Ideen bringen, so muß er unterscheiden und wählen, was er treiben, haben und dulden, was er unterlassen, entbehren und leiden wolle. Den Kreis dessen, was in den Umfang dieser Begriffe fällt, bedingt aber seine Stellung zu seinen Umgebungen, zu Sachen und Personen; er hängt ab von den Momenten, von denen er seine Lebensweise bestimmt findet; also von seinen Arbeiten und Erholungen, von den Gesinnungs-, Familien- und Dienstverhältnissen. Das rein Innerliche des Umgangs mit sich selbst erweitert sich folglich für den, dem es Ernst ist um seine sittliche Selbstbildung, zu der Ueberlegung, welche Rückwirkung eine solche oder andere Anordnung und Behand-

lung dieſer Verhältniſſe auf die Reinheit, den Umfang und die Stetigkeit ſeines ſittlichen Wollens haben wird (ſ. S. 385 flg.); und das Beſtreben, die Geſammtheit dieſer Verhältniſſe, je nach der individuellen Verflechtung, wie ſie gerade jetzt ſeine concrete Lebenslage beſtimmen, ſo zu benutzen, zu ordnen, und, wo nöthig und möglich, zu verändern, daß daraus, in Verbindung mit der allgemeinen auf das Ganze der ſittlichen Aufgabe gerichteten Aufmerkſamkeit, die vortheilhafteſte Wirkung auf die Articulation des eigenen ſittlichen Lebens hervorgehe, — dieſes Beſtreben, welches den geiſtigen Blick für das, was die Außenwelt darbietet, geſtattet oder verſagt, öffnen und ſchärfen, und der nach außen gehenden Regſamkeit des Wollens Richtung und Maaß geben muß, zeigt die innere Regſamkeit des ſittlichen Charakters in den vielfältigſten Berührungen mit der ihn umgebenden Welt und führt ganz von ſelbſt über die Grenzen der eigenen Perſönlichkeit hinaus.

Alle die Verhältniſſe jedoch, innerhalb deren der ſittliche Charakter ſteht, und die gleichſam die Axen bilden, um die ſich das Wollen und Handeln des Einzelnen unvermeidlich in irgend einer Art bewegt, gewinnen gemeiniglich erſt nach und nach im Laufe der Zeit ihren, das Leben vorzugsweiſe beſtimmenden Einfluß und ſtehen nur im allerſeltenſten Falle in einem vollkommenen Gleichgewicht unter einander. Die Familienverhältniſſe ſind diejenigen, deren abſichtliche Geſtaltung am ſpäteſten in die Gewalt des Einzelnen kommt; denn in wiefern er in der Familie erzogen wurde, gehört nicht hierher. Viel früher ſind es Beſchäftigungen und Geſinnungen, über deren Zweck und Gehalt er ſich Rechenſchaft zu geben im Stande iſt, falls nur nicht von früh an die Beſchäftigungen als Arbeiten mehr durch die Gebundenheit des Dienſtes, als durch die Möglichkeit einer abſichtlichen Wahl bezeichnet ſind*). Wem es dagegen nie ſo wohl wurde, ſeine

*) Gleichwohl ſind die Familienverhältniſſe diejenigen, welche ſpäter für die Mehrzahl der Menſchen, deren Blick auf einen engen Kreis gebannt bleibt, die ſicherſten Haltepunkt darbieten. In ihnen wurzeln, wenn ſie nur leiblich geordnet ſind, die Geſinnungen der Theilnahme und des Wohlwollens; ſie umſchlingt eine Kette des Leiſtens und Empfangens, welche den Unterſchied des Verpflichtenden und Verpflichteten faſt verſchwinden läßt; ſie ſind der

Arbeiten mit Rücksicht auf seine eigene Bildung wählen zu dürfen, wer seinen Umgang nie seinem inneren Bedürfnisse persönlicher Liebe und Achtung gemäß gestalten konnte, wessen Dienste sammt den dazu gehörigen Arbeiten nur durch lange Reihen von Vermittelungen ihren Zusammenhang mit Zwecken, die an sich einen Werth haben, verrathen; für den wird die Aufgabe der Selbstbildung hauptsächlich darin bestehen, das Störende, Hemmende, Zerstreuende seiner Lebensverhältnisse nicht in den Kern seiner Denkart, seiner Werthschätzung eindringen zu lassen. Unglückliche Menschen befinden sich in der Lage, daß, selbst wenn ihnen ein solcher Grad geistiger Bildung beigelegt werden könnte, der vorausgesetzt werden muß, wenn die Aufgabe des Arbeitens an sich selbst überhaupt eine Bedeutung für sie soll haben können, die directe Benutzung ihrer Umgebungen für die innere Regulirung und Veredlung ihres Wollens nur sehr gering sein kann. Es giebt überhaupt in dieser Hinsicht eine Gunst und Ungunst des äußern Schicksals, die großen Verschiedenheiten unterliegen kann; es giebt Veränderungen der Lebenslage, allmählige und gewaltsame, die die bisherigen Haltepunkte erschüttern oder ganz entziehen, und vielleicht durch neue nur kärglich entschädigen; es giebt Erfahrungen, die die Neigung sich anzuschließen, mitzuarbeiten, zu vertrauen, sich hinzugeben schwächen oder vernichten, Erfahrungen, die den Menschen viel klüger machen, aber ihm an der sittlichen Zuversicht zu sich selbst und andern etwas nehmen. Wollte für die stoische Weisheit, sich schlechthin auf sich selbst zu beschränken, — gesetzt, sie wäre für einen Menschen, der nicht einsam auf

---

Beziehungspunkt der Arbeiten, der Sitz der edleren Erholungen; in ihrer Mitte verschwindet auch für den, der an das Joch des Dienstes gebunden ist, das Drückende desselben; sie sind das Asyl des besseren, und oft der einzige Ort, in welchem die höheren Gesinnungen des rohesten Menschen erwacht. Will man den Einfluß der Familie richtig würdigen, so werde man den Blick auf die rohe Hälfte der Menschheit, das weibliche Geschlecht, so sage man sich, wie viel Ernst der sittlichen Selbstbildung übrig bleiben würde unter einem Haufen von Menschen, für dessen überwiegende Mehrzahl die Stabilität des Familienlebens unmöglich gemacht wäre oder ihren Werth verloren hätte. Man denke beispielsweise an die stehenden Heere, sowie an den Ernst und an den Sinn für bürgerliche Ehre, Ordnung, Fleiß, Redlichkeit, der erst dann in sehr viele Menschen kommt, wenn sie geheirathet haben.

einer Insel lebt, möglich, — ist es dann zu spät, wenn der Mensch inne geworden ist, wie viel er für seine sittliche Bildung irgend einmal der Berührung mit andern verdankte, und ein sittlicher Charakter, der sich unter so ungünstigen Verhältnissen noch hält, muß schon einen hohen Grad von Stärke und Festigkeit erreicht haben; daß er sich unter einer solchen Ungunst der äußeren Lage bilde, ist wenigstens nicht allgemein zu erwarten.

Indessen gesetzt auch, daß es dem Menschen vergönnt sei, das Wesentliche des Umganges mit sich selbst unter stetigem Hinblicke auf das, was die Gesammtheit seiner Lebensverhältnisse an Beziehungs- und Haltepunkten für seine sittliche Bildung darbietet oder versagt, richtig zu ordnen, gesetzt, daß er dahin gelangt sei, heilig zu halten, was ihn sittlich fördert, daß er empfänglich sei für nachhaltig haftende Eindrücke, daß er dem unsittlichen Neigungen, die gerade ihm drohen, entgegentrete, daß er vorbaue, wo er, ohne vorgebaut zu haben, der Versuchung nicht würde widerstehen können, daß er zur rechten Zeit und am rechten Orte jegliches besorge, damit nicht aus unvollständiger Lebensordnung Verwirrungen und Collisionen entstehen, daß er unterscheide, wo und in wiefern er auf das entgegenkommende Wollen Anderer rechnen könne und wo er auf sich allein angewiesen ist; — alles dieses, was im Begriff oder im Umkreise der Bedingungen der Selbstbildung liegt, vorausgesetzt; so bleibt doch noch eine Reihe von Ansprüchen übrig, die man, je äußerlicher man den Begriff der Pflicht gegen sich selbst auffaßte, desto mehr in den Vordergrund der sittlichen Ueberlegungen und Entschließungen zu stellen pflegte, und die, obwohl sie nicht unmittelbar in diesen Vordergrund gehören, doch einen sehr wesentlichen Einfluß auf das Ganze der sittlichen Bildung haben. Diese Ansprüche gelten den Handlungen und Unterlassungen, die sich auf das physische Leben des Menschen und die mit dem körperlichen Organismus zusammenhängenden Bedürfnisse und Begierden beziehen.

Von bestimmten Pflichten der Selbsterhaltung, Mäßigkeit, Enthaltsamkeit u. s. w. kann nur insofern die Rede sein, als die Fortsetzung des physischen Lebens, und die Befriedigung der von organischen Reizen ausgehenden Begierden von dem eigenen Wollen des Menschen abhängt. So gewiß es nun sittliche Anforderungen dieser Art giebt, so wichtig ist es doch, ihnen ihre rechte

Stelle anzuweisen. Zuvörderst ist klar, daß das Meiste, was durch sie geboten oder verboten wird, nicht unmittelbar in den Umfang der von den Ideen bezeichneten Gesinnung fällt, sondern seine sittliche Bedeutung erst mittelbar erlangt; sodann daß diese mittelbare Bedeutung weder unter allen Umständen dieselbe ist, noch schlechthin unter den Gesichtspunkt einer Pflicht gegen sich selbst, sondern eben sowohl unter den einer Pflicht gegen andere fällt.

Was zuerst die Pflichten der Selbsterhaltung anlangt, so haben sie offenbar ihren Haltepunkt darin, daß die Fortsetzung des physischen Lebens sammt der Gesundheit und Regelmäßigkeit seiner Functionen die allgemeine Naturbedingung für die sittliche Wirksamkeit des Menschen in der Sinnenwelt ist, der er eben als Mensch angehört. Der Leib ist das Instrument, ohne welches der Wille nur eine unwirksame innere Regsamkeit bleiben würde; und so wie die Gesundheit des Leibes überhaupt darum, weil sie dem geistigen Leben die Hindernisse nicht in den Weg legt, mit denen es in einem kränklichen Körper zu kämpfen hat, die Energie und Beharrlichkeit des sittlichen Handelns begünstigt, so können besondere Vorzüge körperlicher Kraft und Geschicklichkeit für die Lösung einzelner sittlicher Aufgaben von großem Einflusse sein. Mag man nun positiv der Diätetik und der Gymnastik in ihrer weitesten Bedeutung, als absichtlicher Sorge für die Gesundheit des Körpers und die gleichmäßige Ausbildung seiner Glieder, ganz abgesehen von ihrem Einflusse auf das physische Wohlbefinden, eine sittliche Bedeutung zuschreiben, und folglich auch negativ auf die Unterlassung der, die Gesundheit allmählig untergrabenden, oder das Leben in besondern Fällen gefährdenden, oder die Integrität des Körpers verletzenden Handlungen (Verwegenheit, Selbstverstümmelung u. s. w.) hinweisen; — Handlungen und Unterlassungen dieser Art haben dennoch weder eine gleichmäßig allgemeine, noch eine unbedingte Bedeutung, sondern fallen immer unter die Frage: in wiefern die Fortdauer des physischen Lebens, oder eine bestimmte Beschaffenheit des Körpers die Bedingung für die Lösung der sittlichen Aufgabe sind. Pflicht gegen sich selbst ist dies hier nur insofern, als der Einzelne gerade sich im Dienste der Ideen weiß und erkennt; sie ist es ebenso in Beziehung auf andere, welchen er auf eine bestimmte Weise verpflichtet ist; aber

statt der Selbsterhaltung kann eben sowohl die Selbstaufopferung Pflicht werden, wo die bestimmte Aufforderung eines sittlichen Handelns eine Gefährdung des physischen Wohlbefindens, ja des Lebens selbst einschließt*). Das Gewicht, welches man auf diese sogenannten Pflichten der Selbsterhaltung legt, die sich schlechterdings nicht in allgemeingültige Grenzen einschließen lassen, und höchstens die Forderung gestatten: wo keine unmittelbare sittliche Aufforderung gegenübersteht, den Leib zu der Gesammtheit der sittlichen Thätigkeit nicht untauglich zu machen, — dieses Gewicht scheint oft nur eine Verhüllung der natürlichen Selbstliebe in der Form eines sittlichen Gebotes zu sein. Die Ausbildung sittlicher Maximen für dieses Gebiet hängt durchaus von der Unterscheidung individueller Fälle und, mit Beseitigung alles dessen, was an die bloße Klugheits- und Genußlehre erinnern könnte, von dem unparteiischen, aber durch das sittliche Urtheil geschärften Blick auf den Zusammenhang dieser concreten Lebenslage mit der Gesammtheit der sittlichen Werthbestimmungen ab**).

*) Wer Beispiele braucht, denke an die Pflicht des Arztes bei ansteckenden Krankheiten; oder er betrachte den Adel der Gesinnung, mit der Plato im Kriton den Sokrates die Erhaltung seines Lebens durch die Flucht ablehnen läßt.

**) Nicht einmal der Selbstmord, d. h. die absichtlich gewollte und bewußtvoll ausgeführte Vernichtung des eigenen Lebens, kann davon ausgenommen werden. Der gewöhnliche Selbstmord, der das Leben als eine Last los sein will, macht freilich keine große Schwierigkeit. Die veranlassenden Ursachen dazu (zerrüttete bürgerliche Verhältnisse, Ausschweifungen, Leidenschaften aller Art u. s. w.) sind in der Regel Folgen entweder unterlassener oder aufgegebener sittlicher Thätigkeiten; der Selbstmord ist da meist die Declaration eines moralischen Banquerots, der sich oft aus alter Zeit her datirt; wo übrigens irgend jemand auf die Fortdauer des Lebens und der Thätigkeit des Selbstmörders zu rechnen befugt war, liegt in der Selbstentleibung ein Unrecht, das oft eine harte Uebelthat ist. Der scheinbare Heroismus des Selbstmordes, der bisweilen einen starken Zusatz von Koketterie hat, verschwindet vor der Ueberlegung, daß die Stärke des Willens, der sich selbst aufgiebt, allemal kleiner ist, als die Stärke desjenigen, der die Last des Lebens, falls es wirklich nur eine Last wäre, zu ertragen fortfährt; und in allen diesen Beziehungen gilt Fichte's strenger Ausspruch: „ich will nicht länger leben, heißt, ich will nicht länger meine Pflicht thun." (Fichte Syst. d. Sittenl. S. 354, eine Erörterung, die nachgelesen zu werden verdient). Daß

Ebenfalls nur eine mittelbare, dennoch aber wegen der vielförmigen Beziehungen auf die Ideen keineswegs unwichtige Bedeutung haben ferner die Forderungen, die sich auf die Befriedigung der Begierden, also auf den Genuß beziehen. Was hierher gehört, beschränkt man auf zu enge Grenzen, wenn man lediglich die Mäßigkeit und Enthaltsamkeit in der Befriedigung der sinnlichen Triebe hervorhebt; jede Begierde bedarf einer ähnlichen Disciplin, als etwa die von dem Geschmacksinn und dem Geschlechtstrieb abhängigen. Wo es darauf ankommt, den Menschen aus der ersten Rohheit herauszuarbeiten, da ist es natürlich, daß die ethische Disciplin sich zuerst auf die Beschränkung jener animalischen Triebe richten wird. Die, durch maßlose, des Gegengewichts eines höhern Interesse entbehrende Befriedigung jedes einzelnen unter ihnen entstehenden Fehler, (Leckerhaftigkeit, Gefräßigkeit, Völlerei, Unkeuschheit u. s. w.) sind, durch wiederholten Genuß einwurzelnd und sich zum Laster steigernd, fähig den Menschen zu brutalisiren und die Möglichkeit seiner sittlichen Erhebung entweder ganz zu vernichten, oder in einem solchen Grade zu erschweren, daß statt der Gründe nur Leiden ihn zur Vernunft bringen können. Sich der Befriedigung dieser Triebe vorherrschend hingeben heißt, sich von der innern Freiheit direct entfernen; es bewirkt, wenn auch noch keine Schlechtigkeit, aber doch die Gemeinheit einer Gesinnung, für welche die Gegenstände eines reinen

---

gleichwohl zwischen dem Selbstmord eines Cato von Utica und dem eines gemeinen Lüstlings, der das Leben wegwirft, weil es ihm keinen Genuß mehr darbietet, ein sittlicher Unterschied ist, ist unmittelbar klar, und wiederum weit verschieden von dem Selbstmord des Cato ist der jenes armen Fabrikarbeiters, dem mit Weib und Kind der Hungertod drohte, und der sich aufhing, weil er wußte, daß nach seinem Tode das Kirchspiel die Seinigen wenigstens nicht verhungern lassen dürfe. Der Mann wollte thun, was in seinem Gesichtsfelde für ihn als die heiligste Pflicht galt, für die Seinigen sorgen. Wer handelt nun sittlicher, der Soldat, der sich für die Herrschsucht seines Kaisers in einem ungerechten Eroberungskriege jeden Augenblick den feindlichen Kugeln aussetzt, oder dieser Mann, den der Druck des Lebens dazu gebracht hatte, zu glauben, daß er seine Vaterpflicht nicht anders erfüllen könne, als durch das Aufgeben des Lebens? Die Beispiele ließen sich noch vielfach abändern, ohne das Gebiet der nackten Wirklichkeit zu verlassen; das Resultat der Betrachtung würde eben kein anderes sein, als das oben ausgesprochene.

Interesse im Verhältnisse zu sinnlichen Genießungen nur einen untergeordneten Werth haben. „Nichts Aeußeres durchaus wollen" und „keinem Aeußeren sich durchaus hingeben" ist dagegen die Maxime, die sich in der Gesinnung des Sittlichen ankündigen wird; eine Maxime, die eben so einen pedantischen Rigorismus, einen ängstlichen Kleinigkeitsgeist ausschließt*), als die leichtfertige Sicherheit, es könne eine unbewachte Neigung nicht zu einer gefährlichen, die innere Ordnung störenden Macht werden. In wie vielfacher Beziehung zu den Ideen aber eine rücksichtslose Befriedigung dieser Triebe, wenn auch keineswegs in allen Fällen auf die gleiche Weise steht, ist kaum nöthig zu bemerken. Selbst die kürzeste Analyse z. B. des Lasters der Trunkenheit lehrt, wie in dem Gefolge desselben ein ganzes Heer sittlicher Uebel den Menschen umringt; Faulheit, Liederlichkeit, rohe Härte, Betrug u. s. w. Ganz eigenthümliche Beziehungen auf das Ganze der sittlichen Lebensordnung hat die Keuschheit. Rein an sich betrachtet läßt sich schwerlich leugnen, daß die naturgemäße Befriedigung des Geschlechtstriebes unter Voraussetzung der Reife des Organismus unmittelbar so wenig ein sittliches Mißverhältniß in sich schließt, als die Befriedigung des Bedürfnisses nach Nahrung oder nach physischer Ruhe; selbst daß jene Befriedigung nicht der Genuß einer Sache, sondern einer Person des andern Geschlechts ist, schließt nicht nothwendig einen sittlichen Tadel ein; denn außerdem ließe sich nicht einsehen, wie die Ehe sittlich gerechtfertigt werden könnte; sondern darin liegt das Eigenthümliche dieser Genießungen, daß an den Genuß hier der Naturproceß der Zeugung gebunden ist und sich an den Geschlechtsact die Möglichkeit der Entstehung eines dritten Wesens knüpft, dessen bloße Existenz, falls ihre Fortsetzung und Entwickelung nicht dem Zufall überlassen bleiben soll, ein beharrliches Band zwischen den Zeugenden ist. Deshalb wird sich der Sittliche den Geschlechtsgenuß nur unter Voraussetzung einer beharrlichen und ausschließenden Geschlechtsgemein-

*) Der pedantische Rigorismus einer mönchischen Ascetik geräth leicht in die Gefahr, der Entsagung und Enthaltsamkeit an sich einen Werth beizulegen, den sie nur als Ausdruck der zuvor gebildeten sittlichen Gesinnung hat, und dadurch die Ideen selbst zu verdunkeln. Daher die Neigung, Fasten, Kasteiungen u. s. w. als bloßes opus operatum für verdienstlich zu halten.

schaft, d. h. nur innerhalb der durch die Ehe und die daran geknüpfte Bildung einer Familie bezeichneten Grenzen erlauben dürfen, so daß eine vorübergehende Vereinigung dieser Art selbst durch den Rausch der Leidenschaft, die für den Augenblick eine wahre und rückhaltslose gegenseitige Hingebung einschließt, nicht schlechthin kann gerechtfertigt werden. Denn daß die Verletzung der Treue nach geschlossener Ehe unmittelbar ein um so größeres Unrecht ist, mit je größerer Zuversicht und Innigkeit der andere Theil auf die Gesinnung einer ungetheilten Liebe rechnet, versteht sich eben so sehr von selbst, als daß der gleiche Vorwurf alle die Verhältnisse treffen wird, wo der eine Theil den andern unter Vorspiegelung unwahrer Gefühle, oder direct durch Verführung blos als Mittel der Befriedigung seiner Lüste gebraucht. Ein unschuldiges Gemüth vergiften, seine Harmlosigkeit in den Strudel der Leidenschaft reißen, seine bürgerliche Ehre aufs Spiel setzen, das alles schließt einen solchen Grad von Schlechtigkeit ein, daß man nicht erst nach Gründen der Verwerflichkeit solcher Handlungen zu suchen braucht, die aber hier bei weitem weniger in der Nachgiebigkeit gegen die sinnliche Begierde, als in den Gesinnungen liegen, die ihr zu widerstehen zu schwach waren.

Ueberhaupt ist es ganz unmöglich, für diejenigen Handlungen, welche auf die Befriedigung solcher, entweder dem Ganzen der sittlichen Denkart oder dieser oder jener bestimmten Idee zuwiderlaufenden Begierden gehen, das Verhalten des Einzelnen zu sich selbst von dem gegen Andere streng zu sondern. Außerdem tritt gerade hier das beschränkende Moment im Begriffe der Sittlichkeit am bestimmtesten hervor, und man thut den Begierden, welchen der Mensch als Naturwesen unterworfen ist, und die bei einer andern Organisation seines Leibes wegfallen oder sich anders modificiren würden, zu viel Ehre an, wenn man der nothwendigen und unvermeidlichen Nachgiebigkeit gegen sie irgendwie einen positiven sittlichen Werth beilegen zu müssen glaubt; ein Versuch, der allerdings fast unvermeidlich wird, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, alles Begehren und Wollen müsse unmittelbar unter den Umfang der Idee fallen. Hunger und Durst stillen, sich durch Kleidung gegen die Härte des Klima schützen u. s. w. ist Forderung des Naturtriebs; Erfahrung und Reflexion lassen seine Befriedigung als nothwendiges Bedürfniß erscheinen;

Intereſſe im Verhältniſſe zu ſinnlichen Genießungen nur einen untergeordneten Werth haben. „Nichts Aeußeres durchaus wollen" und „keinem Aeußeren ſich durchaus hingeben" iſt dagegen die Maxime, die ſich in der Geſinnung des Sittlichen ankündigen wird; eine Maxime, die eben ſo einen pedantiſchen Rigorismus, einen ängſtlichen Kleinigkeitsgeiſt ausſchließt*), als die leichtfertige Sicherheit, es könne eine unbewachte Neigung nicht zu einer gefährlichen, die innere Ordnung ſtörenden Macht werden. In wie vielfacher Beziehung zu den Ideen aber eine rückſichtsloſe Befriedigung dieſer Triebe, wenn auch keineswegs in allen Fällen auf die gleiche Weiſe ſteht, iſt kaum nöthig zu bemerken. Selbſt die kürzeſte Analyſe z. B. des Laſters der Trunkenheit lehrt, wie in dem Gefolge deſſelben ein ganzes Heer ſittlicher Uebel den Menſchen umringt; Faulheit, Liederlichkeit, rohe Härte, Betrug u. ſ. w. Ganz eigenthümliche Beziehungen auf das Ganze der ſittlichen Lebensordnung hat die Keuſchheit. Rein an ſich betrachtet läßt ſich ſchwerlich leugnen, daß die naturgemäße Befriedigung des Geſchlechtstriebes unter Vorausſetzung der Reife des Organismus unmittelbar ſo wenig ein ſittliches Mißverhältniß in ſich ſchließt, als die Befriedigung des Bedürfniſſes nach Nahrung oder nach phyſiſcher Ruhe; ſelbſt daß jene Befriedigung nicht der Genuß einer Sache, ſondern einer Perſon des andern Geſchlechts iſt, ſchließt nicht nothwendig einen ſittlichen Tadel ein; denn außerdem ließe ſich nicht einſehen, wie die Ehe ſittlich gerechtfertigt werden könnte; ſondern darin liegt das Eigenthümliche dieſer Genießungen, daß an den Genuß hier der Naturproceß der Zeugung gebunden iſt und ſich an den Geſchlechtsact die Möglichkeit der Entſtehung eines dritten Weſens knüpft, deſſen bloße Exiſtenz, falls ihre Fortſetzung und Entwickelung nicht dem Zufall überlaſſen bleiben ſoll, ein beharrliches Band zwiſchen den Zeugenden iſt. Deshalb wird ſich der Sittliche den Geſchlechtsgenuß nur unter Vorausſetzung einer beharrlichen und ausſchließenden Geſchlechtsgemein-

*) Der pedantiſche Rigorismus einer mönchiſchen Aſcetik geräth leicht in die Gefahr, der Entſagung und Enthaltſamkeit an ſich einen Werth beizulegen, den ſie nur als Ausdruck der zuvor gebildeten ſittlichen Geſinnung hat, und dadurch die Ideen ſelbſt zu verdunkeln. Daher die Neigung, Faſten, Kaſteiungen u. ſ. w. als bloßes opus operatum für verdienſtlich zu halten.

schaft, d. h. nur innerhalb der durch die Ehe und die daran geknüpfte Bildung einer Familie bezeichneten Grenzen erlauben dürfen, so daß eine vorübergehende Vereinigung dieser Art selbst durch den Rausch der Leidenschaft, die für den Augenblick eine wahre und rückhaltslose gegenseitige Hingebung einschließt, nicht schlechthin kann gerechtfertigt werden. Denn daß die Verletzung der Treue nach geschlossener Ehe unmittelbar ein um so größeres Unrecht ist, mit je größerer Zuversicht und Innigkeit der andere Theil auf die Gesinnung einer ungetheilten Liebe rechnet, versteht sich eben so sehr von selbst, als daß der gleiche Vorwurf alle die Verhältnisse treffen wird, wo der eine Theil den andern unter Vorspiegelung unwahrer Gefühle, oder direct durch Verführung blos als Mittel der Befriedigung seiner Lüste gebraucht. Ein unschuldiges Gemüth vergiften, seine Harmlosigkeit in den Strudel der Leidenschaft reißen, seine bürgerliche Ehre aufs Spiel setzen, das alles schließt einen solchen Grad von Schlechtigkeit ein, daß man nicht erst nach Gründen der Verwerflichkeit solcher Handlungen zu suchen braucht, die aber hier bei weitem weniger in der Nachgiebigkeit gegen die sinnliche Begierde, als in den Gesinnungen liegen, die ihr zu widerstehen zu schwach waren.

Ueberhaupt ist es ganz unmöglich, für diejenigen Handlungen, welche auf die Befriedigung solcher, entweder dem Ganzen der sittlichen Denkart oder dieser oder jener bestimmten Idee zuwiderlaufenden Begierden gehen, das Verhalten des Einzelnen zu sich selbst von dem gegen Andere streng zu sondern. Außerdem tritt gerade hier das beschränkende Moment im Begriffe der Sittlichkeit am bestimmtesten hervor, und man thut den Begierden, welchen der Mensch als Naturwesen unterworfen ist, und die bei einer andern Organisation seines Leibes wegfallen oder sich anders modificiren würden, zu viel Ehre an, wenn man der nothwendigen und unvermeidlichen Nachgiebigkeit gegen sie irgendwie einen positiven sittlichen Werth beilegen zu müssen glaubt; ein Versuch, der allerdings fast unvermeidlich wird, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, alles Begehren und Wollen müsse unmittelbar unter den Umfang der Idee fallen. Hunger und Durst stillen, sich durch Kleidung gegen die Härte des Klima schützen u. s. w. ist Forderung des Naturtriebs; Erfahrung und Reflexion lassen seine Befriedigung als nothwendiges Bedürfniß erscheinen;

und die Befriedigung dieſes Bedürfniſſes ſammt dem damit ſich verbindenden Genuſſe iſt für den Menſchen einer Vervielfältigung und Verfeinerung fähig, die ihn unendlich weit über das Thier hebt, ſchon deshalb, weil ſein geiſtiges Leben zu reich und zu beweglich iſt, als daß er in den rein phyſiſchen Genuß, z. B. dieſer beſtimmten Speiſe, ausſchließend verſinken müßte. Geiſtige Elemente ſind fähig, den Genuß zu begleiten und zu modificiren; ſie erlöſen noch ohne allen eigentlich ſittlichen Entſchluß den cultivirten Menſchen von der rohen Tyrannei der einſeitigen Begierde; er frißt nicht einſam, ſondern das geſellige Geſpräch begleitet die gemeinſame Tafel; die Wahl der Kleidung iſt für die Verſchönerung in der Form der Erſcheinung empfänglich u. ſ. f. Alles dieſes aber verfeinert doch nur die Art des Genuſſes; ſie humaniſirt ihn; man kann aber nicht ſagen, daß dadurch das Wollen der Objecte, an welche dieſer humaniſirte Genuß gebunden iſt, auch ſchon ethiſirt ſei, ſo etwa, daß die Theilnahme an der geſelligen Tafel der Befriedigung des Triebes nach Nahrung einen poſitiven ſittlichen Werth gebe. Sondern es bleibt hier immer nur das Negative, daß das Thieriſche dadurch mehr und mehr zurückgedrängt, und es dem Menſchen möglich gemacht wird, ſich in eine Region des Denkens und Wollens zu erheben und in ihr zu halten, für welche ein höherer Maaßſtab der Werthgebung gilt, als welcher durch die Rückſicht auf das blos Aeußere wenigſtens mitbeſtimmt iſt. Gerade die Triebe, die von dem phyſiſchen Organismus ausgehen, erinnern den Menſchen am dringendſten an die Schranken ſeines ſittlichen Lebens, wäre es auch nur dadurch, daß ihre Befriedigung unvermeidlich manche ſittlich leere Stelle in ſeinem Wollen herbeiführt; und die Herrſchaft über dieſelben iſt eben die Sorge, dieſe Schranken ſich nicht dergeſtalt zuſammenziehen zu laſſen, daß der Platz für ein edleres Wollen immer enger und enger wird. Hierin liegt daher zum Theil die Aufgabe derjenigen ſittlichen Selbſtbeherrſchung, die der Menſch ſich zumuthen ſoll, die wohl zu unterſcheiden iſt von der, welche auch der Lüſtling, der kluge Egoiſt, der Geizige u. ſ. w. ſich zumuthen. Je weiter die Sittlichkeit fortſchreitet, deſto mehr nimmt die Nothwendigkeit dieſes Kampfes mit ſich ſelbſt ab; und darin beſteht nicht nur die Wichtigkeit, ſondern auch der Werth ſittlicher Ge-

wöhnungen, insofern sie aus fortgesetzter Uebung entstehen, deren Impuls in dem sittlichen Entschluß lag.

Dasselbe gilt, um aus der Mannigfaltigkeit des Begehrens welches nicht von den Ideen ausgeht, wenigstens noch ein Beispiel hervorzuheben, auch von den Handlungen, die sich auf den Erwerb und Gebrauch des äußeren Besitzes beziehen. Dem Ganzen der sittlichen Denkart ist auch hier nur die Gesinnung angemessen, die den Nutzen desselben nicht zum unbedingten und ausschließenden Motiv für den Erwerb werden läßt. Dies thut sowohl der Geiz, als die Genußsucht, wobei jener noch überdies in die Thorheit verfällt, das, was als blos nützlich auch nur einen relativen Werth haben kann, zum Objecte einer absoluten Werthschätzung zu machen; während die genußsüchtige Verschwendung wenigstens von dieser Verkehrtheit frei ist. Daß gleichwohl das Streben nach einem genügenden Maaße äußeren Besitzes Pflicht sein kann, sei es, um nicht andern durch Bedürftigkeit zur Last zu fallen, oder um nicht in die Gefahr zu kommen, bestimmte Rechtsansprüche anderer zu verletzen, oder um überhaupt für die Mitförderung sittlicher Zwecke über ausreichende äußere Mittel disponiren zu können, das alles verräth vielfältige Beziehungen der hierher gehörigen Handlungen auf die Ideen des Rechts, der Billigkeit, des Wohlwollens; während es andererseits von selbst einleuchtet, daß jede Unredlichkeit, Härte und Unbilligkeit in der Art des Erwerbs, (Gesinnungen, von denen die letztern, wo der bloße Geschäftsverkehr das Leben vorzugsweise beherrscht, sich häufig hinter die Berufung auf das, was rechtlich nicht verboten ist, verstecken,) gegen diese Ideen verstößt. Sparsamkeit und Wirthschaftlichkeit aber, als die ökonomisch richtige Art in dem erhaltenden Gebrauche des äußeren Besitzes haben nur ein relatives Maaß und einen relativen Werth; wie denn die Entscheidung der Frage, ob der Reichthum oder die Armuth ein sittliches Gut sei, ganz wesentlich von der Gesinnung abhängt, welche den Reichen von seinem Reichthume einen bestimmten Gebrauch machen, und den Armen in seiner Armuth die Aufforderung zu einem bestimmten Streben und Wollen finden läßt.

Faßt man nun das rein Innerliche des Umgangs mit sich selbst zusammen mit der Art, wie der Einzelne die in der Verflechtung seiner Lebensverhältnisse sich ihm darbietenden Momente

des sittlichen Fortschritts und Rückschritts, demüthend oder bekämpfend, ordnet, und verbindet man damit sein Verhalten in Beziehung auf das Aeußere, welches als der Gegenstand seines natürlichen Begehrens sich ihm aufdringt, so wird sich die Haltung des sittlichen Charakters als sittliche Ehre, als Selbstachtung bezeichnen lassen. Denn in der Sittlichkeit des Charakters liegt der allgemeine Entschluß, in seinen eigenen Augen nicht der Gegenstand des sittlichen Tadels sein zu wollen. Die Selbstachtung wird zwar nicht Selbstgenugsamkeit sein, sondern Demuth und Bescheidenheit gegenüber den Ideen, welche immer nur unvollkommen, innerhalb beschränkter Grenzen, mit vielen Unterbrechungen dargestellt zu haben sich der Gewissenhafteste gerade am ehrlichsten gestehen wird. Diese aufrichtige Demuth, d. h. das lebendige Bewußtsein der Distanz zwischen dem eigenen Wollen und dem sittlichen Ideale kann sogar unabhängig sein von der eigentlichen Selbstzurechnung eines Fehlers zu dem eigenen Wollen, welche wesentlich nur da eintreten wird, wo der Fehler eine Abweichung von früher gefaßten sittlichen Entschlüssen war; gerade die edelsten Gemüther erkennen die Schranken ihres sittlichen Werthes ohne Selbstbeschönigung an, obwohl sie sich keines absichtlichen Fehltritts zeihen können*). Daher kann sich der sittliche Charakter bei aller Rüstigkeit selbst durch eine sittliche Resignation da zu erkennen geben, wo ein höheres Ziel sich als unerreichbar darstellt und es darauf ankommt, wenigstens das zu

*) Die unwillkührliche Beurtheilung, welche als ein unvermeidliches Gesetz der Werthbestimmung über allem Wollen schwebt, kannten die Alten besser, als die Neuern, die jene Beurtheilung von der transscendentalen Freiheit abhängig machten, und dabei vergaßen, daß es ein höchst mannigfaltiges Wollen im Menschen gebe, welches theils an sich, theils in seinen Verhältnissen zur innern Freiheit beurtheilt wird. Es giebt Urtheile über den Werth des Wollens noch ohne Rücksicht auf die innere Freiheit, aber das aus innerer Freiheit oder Unfreiheit hervorgegangene Wollen unterliegt in dieser Rücksicht einer neuen Beurtheilung. Wer sich nun selbst beurtheilt, nicht blos sein gegenwärtiges, sondern auch sein vergangenes Wollen, der beurtheilt vielleicht von dem Standpunkte der nunmehr gewonnenen innern Freiheit seine frühere Unfreiheit sammt dem mit ihr verbundenen Wollen; und rechnet sich dieses Wollen zum Tadel, wenngleich noch nicht zur Strafwürdigkeit an, wenngleich ein anderer, als er selbst, nur berechtigt wäre, ihm die Unfreiheit, nicht aber das daraus hervorgegangene Wollen anzurechnen. Das

erhalten und zu schützen, was für jetzt zu erreichen vergönnt war. Nur die Verzweiflung an sich selbst kann niemals als Aeußerung des sittlichen Charakters angesehen werden; denn sie bezeichnet eben nichts als das Aufgeben des eigenen sittlichen Wollens; und wenn es Zustände der kraftlosen Zerknirschung giebt, in denen der Mensch, unfähig sich selbst zu erheben, um fremde Hülfe fleht, so sind sie nur der Ausdruck einer moralischen Zerrüttung und Versunkenheit, in denen an die Stelle des Charakters die äußerste Schwäche des Willens getreten ist. — Andrerseits aber wird und kann die Selbstachtung, das sittliche Ehrgefühl sich als ein, der eigenen Würde bewußter Stolz äußern, gegenüber den Urtheilen und Zumuthungen anderer, die das eigene bessere Bewußtsein verwirft. Namentlich gilt dies von solchen Zumuthungen, bei welchen die Voraussetzung einer Nachgiebigkeit schon an sich eine Beleidigung ist. Selbst gegen die äußeren Zeichen der Ehre wird der, welcher sich selbst achtet, nicht gleichgültig sein, insofern die Meinung, die sich darin ausspricht, die Bedingung einer gesicherten sittlichen Wirksamkeit ist; vorzüglich dann, wenn, wie z. B. bei der Amtsehre, ein bestimmter Beruf die Richtung dieser Wirksamkeit wesentlich bestimmt. In je geringerem Grade dies der Fall ist, desto geringer wird der sittliche Charakter das Verhalten anderer gegen ihn anschlagen in Vergleichung mit seinem Verhalten gegen sie.

Jedoch ein nicht kleiner Theil dessen, was die Aufgabe der sittlichen Selbstbildung entweder einschließt oder voraussetzt, erweitert, wie sich schon früher gezeigt hat (S. 448), den Blick dessen, der an sich selbst arbeitet, nothwendig über die Grenzen der eigenen Persönlichkeit; die innere Freiheit schließt die Rücksicht auf die ganze Weite des Gebietes ein, welches die Ideen beherrschen, und die factischen Berührungen mit andern machen diese Rücksicht geradezu zur Pflicht. Von dieser Seite angesehen kann die Aufgabe der Selbstbildung daher auch als die Aufgabe, sich für die Theilnahme an einem größeren sittlichen Gan-

---

gilt gleichmäßig von den durch sittlichen Irrthum, im Affecte, in der Zerstreuung, Leidenschaft begangenen Handlungen. Daß hierbei die Zurechnung zu Lob und Tadel von der zu Lohn und Strafe unterschieden werden muß, ist schon früher erwähnt. Vgl. S. 95.

zen geschickt zu machen, aufgefaßt werden, und somit führt die Analyse dessen, was zur Selbstbildung gehört, zu den sittlichen Verhältnissen mehrerer zu einander; der sittlich Gebildete wird sich, selbst wenn er sich den Berührungen mit andern entziehen könnte, aufgefordert finden, dies nicht zu thun, und es erscheinen somit

B. die Einzelnen gegenseitig für einander als Gegenstand der Pflicht. Die hierher gehörigen Verhältnisse erinnern nun so unmittelbar an die Ideen des Rechts, der Billigkeit und des Wohlwollens, daß es ganz überflüssig sein würde, diejenigen Gesinnungen und Handlungen, für deren Beurtheilung nur eine einfache Subsumtion unter diese Ideen nothwendig ist, einzeln aufzuzählen. Gleichwohl sind nicht alle diese Subsumtionen so einfach und unmittelbar, daß es ganz überflüssig wäre, bei der Art, wie die Ideen in die concreten Verhältnisse Einzelner zu einander eingreifen können und sollen, zu verweilen; zumal die aus ihrer Beziehung auf die empirischen Verhältnisse des Lebens resultirenden Bestimmungen in dem dadurch geforderten Verhalten der Einzelnen zu einander der sittlichen Gestaltung auch eines gesellschaftlichen Ganzen zum Theil die Richtung vorschreiben.

Bleibt man zunächst bei der Forderung stehen, das sittlich Tadelnswürdige zu meiden, eine Forderung, deren Erfüllung an sich keinen positiven Werth einschließt, gleichwohl aber in Vergleichung mit der Nichterfüllung ihn bekommt; so erheben sich zunächst die Ideen des Rechtes und der Billigkeit. Namentlich die erste soll hier, wie nur eben bemerkt wurde, nicht insofern in Betracht gezogen werden, als die Einzelnen über irgend einen Gegenstand möglicher Disposition eine Uebereinkunft, die eine Rechtsgrenze zwischen ihnen befestigt, schon getroffen haben; es versteht sich von selbst, daß diese als schon anerkanntes Recht Respect fordert. Sondern vor allem andern ist daran zu erinnern, daß das Mißfallen am Streite der Bildung und Anerkennung von Rechtsbestimmungen der Gesinnung nach zu Grunde liegt. Abgesehen von der Respectirung eines schon gestifteten Rechtsverhältnisses liegt in diesem Mißfallen die Aufforderung, die Veranlassung zum Streite zu meiden und so viel möglich zu entfernen. Ihr entspricht die Friedfertigkeit, die Nachgiebigkeit, die Bereitwilligkeit, auf Verhandlungen und Concessionen

einzugehen, welche den Zank, die Zwietracht, den Hader entweder gar nicht zum Ausbruche kommen oder wenigstens die Aussicht auf die Beilegung desselben offen lassen. Diese Forderung ist um so wichtiger, je häufiger und unvermeidlicher die Berührungen der Menschen zum Streite, selbst um unbedeutende Kleinigkeiten, führen. Man beobachte im alltäglichen Leben die Verhältnisse zwischen Familiengliedern, Hausgenossen, Nachbarn u. s. w., die oft zu Zänkereien und Mißhelligkeiten über Dinge führen, in die sich die Gesetzgebung des Staates gar nicht mischen kann*); sie sind oft wirklich so unbedeutend, daß es fast seltsam scheinen könnte, für sie die feierliche Sanction unverletzlicher Rechtsbestimmungen anzurufen; und dennoch fallen sie unter dieselbe Beurtheilung, auf welcher die Autorität der Rechtsidee ruht, und die durch den Zank und Hader auch über kleine Dinge hervortretende Nichtachtung dieser Beurtheilung erzeugt unfehlbar eine sittliche Mißgestalt.

Die Frage, wie weit die Nachgiebigkeit gegen fremde Forderungen und Anmuthungen, falls sie nur nicht etwas Unsittliches enthalten, gehen solle, erledigt sich zwar, wo auf beiden Seiten alles gleich ist, von selbst; die praktische Weisung geht dann an beide gleichmäßig; aber gerade dieser Annahme, daß auf beiden Seiten alles gleich sei, entspricht die Wirklichkeit sehr selten, und oft gerade bei den dringendsten Bedürfnissen am wenigsten. Das erinnert uns sehr lebhaft daran, daß in der Rechtsidee unmittelbar keinerlei Entscheidung über den Inhalt, die Materie des zu errichtenden Rechtes liegt. Gleichwohl hat schon die Entwickelung der Idee der Rechtsgesellschaft auf den Begriff gewisser Präsumtionen eines nicht blos seiner Form, sondern auch seinem Inhalt nach bestimmten Rechtszustandes geführt (S. 249 flg.), zunächst nur unter der allgemeinen Voraussetzung solcher Naturverhältnisse und Naturgesetze, welche die Möglichkeit des Nachgebens nicht von beiden Seiten als gleich erscheinen lassen. Diese Voraussetzung verwandelt sich für die unbefangene Auffassung des factisch Gegebenen in eine Thatsache, und diese Thatsache ist es, welche jenen

*) Auch die Proceßsucht, die sich darin gefällt, den andern hart an die Grenze des formellen Rechtes zu drängen, gehört hierher, obwohl der Rechtsstreit, der nur möglich ist in der Rechtsgesellschaft, kein Streit der Willen ist, sondern, wie der wissenschaftliche, auf der Entscheidung durch Gründe beruht.

Präsumtionen Gewicht und Inhalt verschafft. Solche Präsumtionen gelten nun nicht erst der Rechtsgesellschaft, sondern schon dem Verhalten der Einzelnen zu einander; ja die Rechtsgesellschaft hat für die Ausbildung des Privatrechtes wesentlich diejenigen Präsumtionen zu berücksichtigen, deren Beachtung sich für das Verhalten der Einzelnen zu einander als mehr oder weniger nothwendig erweist, falls nicht der Inhalt des Rechts selbst eine in der Tiefe der Gemüther fortwirkende Veranlassung des Streites sein soll. Läßt man die Rücksicht auf die Gesellschaft vorläufig ganz weg, so stellt sich die Frage so: welcherlei Rechte sich die Einzelnen selbst einander gegenseitig zugestehen würden, falls sie, beseelt von dem Mißfallen am Streite, durch Feststellung rechtlicher Befugnisse und Verpflichtungen die Veranlassungen desselben hinwegzuräumen sich entschlössen? Diese Frage ist gleichbedeutend mit der: in welchen Beziehungen der eine den andern nicht werde antasten wollen, auch dann, wenn über das Object des Streites eine förmliche Rechtsgrenze nicht festgesetzt wäre? oder: welche Befugnisse einer dem andern auch ohne ausdrückliche Uebereinkunft als Rechte zugestehen solle?

Die Beantwortung dieser Frage würde nun, so weit sie ohne Rücksicht auf gesellschaftliche Verhältnisse möglich ist, an die Stelle der sogenannten angeborenen und ursprünglichen Rechte (S. 200 flg.) treten müssen; daß sie sich gleichwohl nicht für alle Complicationen besonderer Verhältnisse mit gleicher Sicherheit beantworten läßt, das verräth nicht nur das unsichere Schwanken des sogenannten Naturrechts über den Inhalt und Umfang der angebornen Urrechte, sondern es gründet sich die Unmöglichkeit, darüber im Allgemeinen aus bloßen Begriffen etwas schlechthin Ausreichendes abzuleiten, auf die unbestimmbar mannigfaltigen Abstufungen in dem Grade und dem Umfange der Ungleichheit, welche zu jenen Präsumtionen führt. Zur Erläuterung der Art, wie sich jene Frage beantworten würde, kann jedoch Folgendes dienen.

Zuvörderst ist die Existenz des Menschen als bloßen Naturwesens an den Leib und seine Gliedmaßen gebunden. Gleichwohl sind Leib und Leben, der Gebrauch der Glieder u. s. w. Dinge, über welche verschiedene Dispositionen möglich sind. Wem nun gilt die Präsumtion des Rechtes, hierüber ausschließend zu disponiren? Zwar, daß ganz gewiß kein anderer auf ein fremdes

Leben und den fremden Leib sammt dem Gebrauch seiner Gliedmaßen ein unmittelbares Recht hat, schließt noch nicht nothwendig den Satz ein: daß dem, dessen Leib es ist, ein Recht darauf angeboren sei; dieser Leib könnte, wenn es um bloße Abstractionen zu thun wäre, als res nullius angesehen werden; und so gar selten sind die Fälle nicht, wo der eine ein Recht, wenn auch nicht auf das fremde Leben, doch wenigstens mittelbar auf den Gebrauch der Glieder des andern erlangt. Jeder Handarbeiter, der eine Handarbeit zu thun verspricht, willigt in einen solchen Rechtsanspruch ein. Aber wenn irgend einer gegen den andern die einseitige Zumuthung erheben wollte, auf die Disposition über seinen Leib und seine Glieder dergestalt Verzicht zu leisten, daß dabei auf seinen Willen gar nichts mehr ankommen sollte, die Zumuthung also, sich schlechthin wie eine Sache behandeln zu lassen, so würde eine Nachgiebigkeit von Seiten dessen, an den diese Zumuthung erginge, in der Verzichtleistung möglicherweise auf seine ganze Existenz eine so ungeheure Ungleichheit, eine solche Widernatürlichkeit einschließen, daß sich an ein solches Zugeständniß, falls es ja gemacht worden wäre, der dringendste Antrieb knüpfen würde, es wieder zurückzunehmen, und um das nackte Leben sammt den allererſten Bedingungen seiner Existenz zu kämpfen. Daß jeder dem andern die ungestörte Fortdauer seines Lebens, die freie Disposition über den Gebrauch seiner Glieder als Recht zugestehe, ist demnach die erste und allgemeinste Präsumtion eines Rechtszustandes, der in sich selbst die mindeste Gewähr seiner Zuverlässigkeit haben soll. Eigentlich genügt es schon, sich zu vergegenwärtigen, daß in Beziehung auf diese Gegenstände eines möglichen Streites keiner ursprünglich ein Recht gegen den andern hat (vgl. S. 204); schon hierdurch ist jedem Einzelnen, auch ohne Berufung auf angeborne Rechte, seine Unabhängigkeit von der Gewalt und Willkühr der andern gesichert, und diese Unantastbarkeit nicht respectiren, heißt einen Streit anfangen, bei welchem die Ungleichheit so groß wie möglich ist. Daher hat nicht nur Mord und Todschlag, Menschenraub und Menschenkauf*), sondern

*) Ueber die Sklaverei hat man oft bemerkt, daß sie als Rechtszustand nicht nur möglich, sondern als solcher auch sehr häufig anerkannt gewesen sei. Allerdings; es hat Gesetze gegeben und giebt deren noch, deren Inhalt die

auch die Zufügung körperlicher Schmerzen, Verletzung und Verwahrlosung, Entziehung und Verfälschung der Nahrungsmittel, willkührliche Auferlegung harter, der Gesundheit schädlicher Arbeiten, gewissenloses Heilverfahren, grundlose Beschränkung der äußeren Freiheit u. s. w., noch ganz abgesehen von den Ansprüchen des Wohlwollens, diese rechtliche Präsumtion gegen sich; jeder, der sich solcher Behandlung ausgesetzt sähe, könnte klagen über ein Unrecht, und zwar um so stärker, je weniger er Ursache gegeben hat, seine Einwilligung zu irgend welchen Beeinträchtigungen dieser Art vorauszusetzen.

Diese Präsumtionen lassen nun überdies Erweiterungen und Modificationen zu, nach denen sich der Inhalt des zuzugestehenden Rechtes richten wird. Der Leib ist nur darum keine gemeine äußere Sache, weil er Träger des persönlichen Willens ist, der in ihm lebt. Den Leib verletzen heißt die Person verletzen; diese Nichtachtung erscheint bei wachsender geistiger Bildung als Beleidigung, als Beeinträchtigung der Ehre, als Person von andern anerkannt und respectirt zu werden. Ein Kind, ein roher Mensch fühlt bei einem Schlage, einem Fußtritt, eben nur den körperlichen Schmerz; den höher Gebildeten verletzt eine solche Behandlung als Zeichen persönlicher Nichtachtung. Was und in welchem Grade dieses oder jenes als Verletzung der äußeren Ehre betrachtet werde, darüber entscheidet häufig die Sitte; in andern Fällen richtet es sich nach dem Bildungsgrade, nach der Denkweise, nach den Gewohnheiten, selbst nach der eigenthümlichen Reizbarkeit des Einzelnen. Daraus entspringen im persönlichen Verkehre eine Menge Rücksichten des einen auf den andern, die vielleicht in den gesetzlich sanctionirten Rechtszustand nur zum Theil einzugehen fähig sind, und die gleichwohl für die Privatbeziehungen der Einzelnen unter einander und zwar darum beachtet sein wollen, weil der eine gegen den andern eine, im Allgemeinen freilich nicht immer gleich genau bestimmbare Präsumption eines ihm zuzugestehenden Rechtes für sich hat.

Sanction der Sklaverei ist. Aber meint man denn ernstlich, daß diese Gesetze auf klaren Zugeständnissen der Sklaven selbst beruhen? Sklaverei ist und bleibt ein rechtsloser Zustand, den die Gewalt erzeugt und auch nur die Gewalt erhalten, der nie auf die aufrichtige und beharrliche Zustimmung der Betheiligten rechnen kann. Daher in der Gesellschaft überall die dringende Aufforderung, die Dienenden nicht zu Sklaven herabdrücken zu lassen.

Eine bestimmtere Bedeutung erhalten solche Ansprüche da, wo es sich um die Beurtheilung handelt, welcher einer von dem andern ausgesetzt ist. Von jedem, der sich neben andern als denkendes und wollendes Wesen äußert, entsteht in der Auffassung der andern eine Meinung, ein Bild seiner Persönlichkeit. Die Richtigkeit dieses Bildes sammt der darüber ergehenden Beurtheilung hängt nun zwar ab von der Art, wie er sich den Uebrigen darstellt, und von der Fähigkeit der letzteren, ihn aufzufassen und zu beurtheilen. Jedenfalls ist es aber ein natürlicher Wunsch, von andern nicht für schlechter gehalten zu werden, als man ist; sein Bild nicht absichtlich entstellt und verfälscht zu sehen. Gesetzt nun, diesem Wunsche geschähe keine Genüge, gesetzt, die andern nähmen sich heraus, nach Willkühr, ohne Rücksicht auf die Angemessenheit des Bildes an das Abgebildete, die Meinung über die fremde Persönlichkeit irrezuleiten, so hätte der, welchem dies geschähe, die Präsumtion eines Rechtes für sich, sich darüber zu beklagen. Der Gegenstand des Streites wäre hier eben das Bild, als Object einer möglichen Disposition; es würde wider den Willen desjenigen, dessen Bild es ist, anders darüber disponirt, als er selbst wollen kann; die natürliche und unverkünstelte Präsumtion geht dahin, daß das Bild als ein unmittelbares Eigenthum dessen betrachtet werde, den es abbildet. Deshalb nun kann auch ohne Berufung auf angeborne Rechte gesagt werden, daß jeder ein Recht auf Ehrerbietung, auf die Achtung seines guten Namens hat. Darin liegt durchaus nicht, daß er ein Recht habe, über den gegründeten Tadel, die gerechte Geringschätzung anderer sich zu beklagen; die Präsumtion geht blos auf die Angemessenheit des Bildes an den Abgebildeten; aber er darf allerdings schon verlangen, daß andere überhaupt kein Bild von ihm entwerfen, wo sie sich selbst etwa sagen müßten, in Zweifel und Ungewißheit zu sein; jeder darf Vorsicht und Behutsamkeit in der Beurtheilung anderer erwarten. Denn daß außerdem auch die Verkleinerung, die Verleumdung, die Klätscherei, Schmähungen und Beschimpfungen aller Art, rohe Ausbrüche gemeiner Leidenschaften auf der einen, leichtfertiger, bitterer und böswilliger Scherz und Spott auf der anderen Seite mehr oder weniger jener Präsumtion zuwiderlaufen, bedarf kaum einer Bemerkung. Für besondere persönliche Verhältnisse kann jene Prä-

sumtion sich selbst darauf erstrecken, daß der Beurtheilte ein Recht hat, zu fordern, daß andere ihm nicht den Schein erregen oder den Irrthum lassen, von ihm sei ein anderes Bild vorhanden, als wirklich vorhanden ist. Diesen Schein erregt z. B. der Schmeichler, der Liebediener, der insofern, noch abgesehen von der Niedrigkeit des Mittels, durch welches er seine Zwecke zu erreichen sucht, ein Unrecht begeht; diesen Irrthum läßt der, der verleumderische Urtheile da verheimlicht, wo der andere ehrliche Offenheit von ihm erwarten durfte. Verbindet sich übrigens mit Handlungen, welche jene Präsumtion verletzen, noch Uebelwollen, oder wenigstens, wie namentlich bei der Rücksichtslosigkeit gegen die fremde Individualität, ein Mangel an wohlwollendem Zartsinn, oder, wie bei der Schmeichelei und Kriecherei, innere Unfreiheit, so erhebt sich der vereinigte Tadel mehrerer Ideen.

Ein ähnliches Verhältniß geistiger Beziehungen, welches nicht blos der Beurtheilung nach einer Idee unterliegt, sondern sie möglicherweise sämmtlich wider sich aufrufen kann, bezeichnen die Ansprüche auf Wahrhaftigkeit als die Art der gegenseitigen Mittheilung in Wort und That. Die Wahrhaftigkeit erscheint in Beziehung auf vorhandene Aufforderungen zu bestimmten Mittheilungen als Aufrichtigkeit, mit Rücksicht auf die Vollständigkeit und Unumwundenheit der Mittheilung als Offenherzigkeit, Freimüthigkeit, Biederkeit, mit Rücksicht auf die Sicherheit, mit welcher man der geschehenen Mittheilung vertrauen zu können glaubt, als Zuverlässigkeit, in Beziehung auf anvertraute Geheimnisse als Verschwiegenheit, in Beziehung endlich auf die Dauer und Stetigkeit des ganzen Verhältnisses als Treue und Redlichkeit. Allen diesen Formen steht die Lüge gegenüber, d. h. die durch irgend ein Zeichen (in den meisten Fällen durch die Sprache) vermittelte, gegen das eigene bessere Wissen mit der Absicht zu täuschen verbundene Falschheit. Außerhalb des Begriffs der Lüge liegen daher bloße Unwahrheiten, d. h. falsche, aus der eigenen irrigen Meinung*) hervorgegangene Aussagen, sodann diejenigen Formen der Darstellung und Mittheilung, welche ohne die Absicht der Täuschung, in der Umstellung der Wahrheit auf das Verständniß derselben rechnen,

*) Nicht: Nichtwissen. Der Nichtwissende kann ohne Verletzung der Wahrheit nicht den Schein erregen, als wüßte er, wo er nicht weiß.

wie der Scherz, die Ironie, die Satyre, vorausgesetzt, daß der andere sie zu verstehen im Stande ist, endlich alle künstlerischen Darstellungen, die ihrer Natur nach nicht gebunden sind an die Wahrheit des Factums. Eingeschlossen aber sind in den Umfang der Lüge alle Formen der Verleitung zum Irrthume, der Verstellung, der Verrätherei, der Zurückhaltung, wo der andere einen Anspruch auf Mittheilung hat, endlich auch bloße Zweideutigkeiten und Unbestimmtheiten, die mit der Absicht zu täuschen verbunden sind. Gleichwohl verrathen die Motive der Lüge eine große Verschiedenheit in dem Verhältniß der That zur Gesinnung. Die gemeinen Lügen mögen immerhin in der Regel aus einem egoistischen Motive hervorgehen, sei es nun Furcht, bei der verhehlenden, ausweichenden, oder Begierde, bei der anstrebenden Lüge; auch mögen die sogenannten Nothlügen sich meistentheils unter die eine oder die andere Classe subsumiren lassen; aber schon bei den sogenannten Höflichkeitslügen kann die Absicht, dem Andern einen Schmerz zu ersparen, sich einmischen, und, was man edle Lügen nennt, kann wesentlich durch ein, sogar mit Selbstaufopferung verbundenes Wohlwollen wesentlich charakterisirt sein. Außerdem kündigt sich für die verschiedenen Modificationen der Lüge von der schüchternen bis zur schamlos-trotzigen, von der an der Grenze des Scherzes stehenden bis zur boshaft-ränkesüchtigen eine solche Verschiedenheit und Abstufung des sittlichen Tadels an, daß daraus wenigstens die Verlegenheit begreiflich wird, in welcher sich die Moral den verschiedenen Formen der Lüge gegenüber dann befinden muß, wenn man die von den verschiedenen Ideen ausgehenden Gründe des Tadels nicht gehörig sondert, um das Maaß ihres Gewichtes in der Beurtheilung concreter Fälle gehörig zu schätzen.

Stelle man nun zuvörderst die Absicht zu schaden bei Seite, welche der Lüge das Merkmal der Bosheit und Arglist giebt und sie ohne Weiteres der Verurtheilung des Uebelwollens unterwirft, so ruft sie doch schon als absichtliche Täuschung Billigkeit und Recht wider sich auf. Denn der Lügende setzt voraus, daß der Belogene ihm Zutrauen und Glauben schenke, er nimmt also eine Gabe in Anspruch, deren Empfänger zu sein unwillkührlich wohl thut, die also auch als Wohlthat durch Wahrheit vergolten zu werden verlangt, und welche durch Lüge und Falschheit zu erwiedern eine um so größere Verletzung der Billigkeit ist,

je bewußter, je entschiedener und arglofer das Vertrauen und der Glaube war. Je mehr der Vertrauende zu erkennen giebt, daß er vertraut, je bestimmter er erklärt, vertrauen zu wollen, desto bestimmter erscheint sein Vertrauen als That, und desto unzweifelhafter wird die Pflicht des andern, diese That zu vergelten, wie sie verdient. Außerdem liegt in dem Entschlusse, zu glauben, der Wille, das als Wahrheit zu nehmen, was als solche dargeboten wird; der Lügende nun, der sich diesen Willen zueignet, ihn vorgeblich befriedigt, in der That aber ihm zuwider ist, erzeugt durch die Lüge einen Streit, dessen Urheber er allein ist, dessen Tadel daher auch ihn allein trifft, weil ihm allein das *mit* der scheinbaren Ueberlassung der erwarteten Wahrheit verbundene Versagen derselben zur Last fällt. Er benutzt (acceptirt) und täuscht zugleich die Voraussetzung des andern, daß das Wahrheit sei, was dafür geboten wird; er verletzt folglich ein Recht des andern, welches eben dadurch entsteht, daß er dem andern den Anspruch, auf eine wahrhafte Mittheilung zu rechnen, nicht nur gestattet, sondern auf diese vertrauensvolle Erwartung des andern geradezu den Effect seiner unwahren Mittheilung gründet. In beiderlei Beziehung vermindert sich nun zwar der Tadel, je nachdem die in den bezeichneten Verhältnissen stehenden Willen schwankender und unbestimmter werden, und das Verwerfliche der Lüge kann in concreten Fällen der rohen Einfalt, der gedankenlosen Zerstreuung, der faselnden Unbesonnenheit, der Hinterlist und Falschheit, der boshaften Dummheit gegenüber in einem solchen Grade abnehmen, daß die gute Absicht des Lügenden, falls sie nur wirklich reines Wohlwollen zur Quelle hat, durch den eigenen Werth dieses Wohlwollens ein Uebergewicht über das Verwerfliche der Lüge erlangt*). Dennoch kann niemals von einer eigentlichen Pflicht, die Wahrheit zu verletzen, gesprochen werden, wie die Bezeichnung edle Lügen anzudeuten scheint; sondern alle die Fälle,

*) Man betrachte z. B. die Lüge einer Mutter, die ihrem kranken widerstrebenden Kinde einen Löffel Medicin unter einer falschen Vorspiegelung eingiebt. — Beispiele solcher Art gelten gleichwohl nicht für die sehr häufigen Fälle, wo man wenn auch in guter Absicht lügt, ohne vorher zu fragen und zu versuchen, ob nicht ohne Lüge das Beabsichtigte sich eben so erreichen lasse.

die man hier gewöhnlich anführt, gründen die Tadellosigkeit der Lüge auf eine solche Beschaffenheit des gegenüberstehenden Willens, bei welcher ein vollkommen reines sittliches Verhältniß nicht möglich ist; und die Veranlassungen, bei welchen der bessere Mensch sich eine Unwahrheit gestatten zu dürfen glauben kann, sind immer in einer sittlichen Mangelhaftigkeit der Bedingungen gegründet, unter welchem er zu handeln genöthigt ist. Wenigstens kann die Verletzung der Wahrheit, abgesehen von Wohlwollen, Billigkeit und Recht, niemals vollkommen in Einklang gesetzt werden mit der innern Freiheit; sie untergräbt überdies, selbst in ihren leichteren Formen, die Möglichkeit einer wahrhaft sittlichen Gemeinschaft unter den Menschen, und das Urtheil: daß es in jedem Falle besser gewesen wäre, wenn die lautere Wahrheit unverkümmert und unverfälscht hätte mitgetheilt werden können, enthält eigentlich schon das Eingeständniß, daß es für die Verwerflichkeit der Lüge eine große Menge von Abstufungen, aber schlechterdings keinen absoluten Rechtfertigungsgrund derselben giebt*).

*) Die Betrachtung der Verletzung der Wahrheit ist um so wichtiger, weil in dem gemeinen Leben der Menschen, vorzüglich in gesellschaftlich verwickelten Verhältnissen dem schärfer prüfenden Blick eine ungeheure Masse von Unwahrheit sich entdeckt. Von den höchsten Regionen der Gesellschaft bis herab in die niedrigsten ist im öffentlichen, wie im Privatleben viel falscher Schein, es wird unsaglich viel Komödie gespielt. In den conventionellen Höflichkeitsversicherungen, welche persönliche Gesinnungen vorspiegeln, wo keine sind, in den Versicherungen derer, die Verkehr treiben, über die Güte ihrer Waaren und die Unmöglichkeit, sie wohlfeiler abzulassen, wie in dem Treiben der Parteien im Staate und der Art, sich gegenseitig zu bekämpfen, ist viel Unwahrheit; aber der widrige Gesammteindruck solcher Unwahrheit wird allerdings durch die stillschweigende Voraussetzung gemildert, der Kenner der Welt werde schon selbst wissen, was er von dergleichen Versicherungen zu halten habe. (Vgl. S. 373). Wo die Lüge in die conventionellen Formen des gewöhnlichen Lebens eingedrungen ist, hebt sie sich selbst auf; niemand hält sich für einen Lügner, weil er jedem überläßt, wie viel er ihm glauben will; es bleibt nur die reine Gesinnungslosigkeit die mit dem Schein der Wahrheit, wie mit dem der Lüge gleich leichtfertig spielt. Diese Gesinnungslosigkeit, die die verschiedensten Lebensverhältnisse durchdringen kann, und die recht eigentlich ein Erzeugniß der modernen Cultur ist, ins Auge zu fassen, ist viel wichtiger, als extreme Fälle zu erdenken, mit der Frage, ob in ihnen die Lüge erlaubt sei oder nicht. Handelt es sich um solche Einzelnheiten, so kann bemerkt werden, daß Fälle, wie z. B. Fichte (Syst. der Sittenl. S. 387) einen analysirt,

In den so eben entwickelten Verhältnissen ist der Anspruch der einen Person gegen die andere, ihr ein Recht zuzugestehen, in einem geistigen Interesse gegründet, dessen Nichtachtung den Tadel des Streites und der Unbilligkeit ausschließend auf denjenigen fallen läßt, der die in dem Verhältnisse der Personen gegen einander liegende Präsumtion nicht anerkennt. Kehrt man von hier aus zu solchen Verhältnissen zurück, wo die Präsumtion eines zuzugestehenden Rechtes auf den Gebrauch und Verbrauch äußerer Sachen geht, so bietet sich eine solche Menge verschiedener Fälle dar, daß es für eine allgemeine Betrachtung nicht sowohl darauf ankommt, sie zu erschöpfen, als vielmehr nur hervorzuheben, daß auch hier für die Bildung bestimmter Rechtsverhältnisse in der Berücksichtigung der ihnen zu Grunde liegenden natürlichen Präsumtionen der Leitfaden liegt, mittels dessen Ansprüche, die an sich immer schwankend und unbestimmt sein mögen, durch ein deutlich ausgesprochenes und anerkanntes Recht ergänzt und bestimmt werden sollen. Denn daß jede schon geschehene, wenn auch noch nicht durch positive Gesetze sanctionirte Anerkennung fremden Eigenthums eine Pflicht erzeugt, dieses Eigenthum zu respectiren, daß Raub, Diebstahl, Uebervortheilung im Handel und Wandel, Wucher, Verwahrlosung, Betrug jeder Art u. s. w. unmittelbar die Idee des

---

bei weitem nicht die schwierigsten sind, sondern vielmehr solche, auf welche Herbart (Allg. prakt. Philos. S. 157) hinweist, wo es darauf ankommt, nicht nur fremde Geheimnisse zu bewahren, sondern nicht einmal die Existenz eines fremden Geheimnisses gegen indiscrete Frager zu verrathen. Ueberhaupt sei auf die dort (S. 152 — 162) gegebene ausführlichere Entwickelung der verschiedenen Gesichtspunkte, welche bei der Beurtheilung der Lüge in Betracht kommen, hiermit ausdrücklich verwiesen. In den Fällen, die man unter den unbestimmten Begriff der Nothlügen subsumirt, ist die Noth meistentheils keine sittliche, sondern eine aus allerhand andern, oft nichts weniger als sittlichen Rücksichten entspringende. Uebrigens entspricht, was man gewöhnlich übersieht, der sittlichen Weise der Mittheilung eine sittliche Art des Hörens und Aufnehmens des Mitgetheilten. Es giebt eine Gewissenhaftigkeit und Sorgsamkeit in der Auffassung fremder Individualitäten, Meinungen, Ansichten, Charaktere, auf die der Sprechende, der der Auffassung Anderer sich Darstellende zu rechnen ein Recht hat, sobald man ihn zu hören sich bereit erklärt; gegen die aber bald der Dünkel, bald die Faselei, bald der Egoismus verstößt, und deren Mangel sich fühlbar macht, wenn das oberflächlich Aufgefaßte weiter verbreitet und beurtheilt wird.

Rechts, theilweise auch die der Billigkeit wider sich aufrufen, bedarf eben so wenig einer besondern Erörterung, als daß die mögliche Verletzung dieser Ideen einen Umfang hat, der die Grenzen des äußerlich erzwingbaren Rechtes überschreitet. Es giebt viele Formen der Unredlichkeit und Unbilligkeit, welche das positive Recht nicht erreichen kann*) oder nicht erreichen will, das letztere bisweilen deshalb, um nicht hemmend und störend in die Privatverhältnisse der Einzelnen einzugreifen. Hier muß die sittliche Gesinnung der Einzelnen selbst ergänzen, was das Gesetz unbestimmt läßt; wie sehr auch andererseits darin eine Aufforderung für das positive Recht liegt, die gesammten rechtlichen Anordnungen möglichst in die Nähe derjenigen Forderungen zu bringen, die die Gesinnung einer ungeschminkten Rechtschaffenheit an sich selbst stellen würde. Daher kommen hier vorzüglich solche Fälle in Betracht, deren Entscheidung sich nicht auf ein schon anerkanntes Recht gründet, sondern deren Natur selbst Gründe eines erst zu bildenden Rechtes enthält. Die nächsten Beispiele dazu enthält dasjenige, was die Begriffe der Accession und der Formation bezeichnen. Einen Acker sich aneignen und bearbeiten begründet

*) Hierher gehört jede Härte und jede Betrügerei in der Form des Rechts, die gleichwohl vor der Idee des Rechts und der Billigkeit um so verwerflicher sind, weil die Sicherstellung vor dem bürgerlichen Gesetz zum Deckmantel des gleichwohl vorhandenen Unrechts ist. Die Sprüchwörter: inventa lege inventa fraus; summum jus summa injuria widersprechen nicht der Idee des Rechts, sondern machen nur darauf aufmerksam, daß zwischen den Forderungen derselben und dem jeweiligen positiv sanctionirten Rechtszustande eine starke Incongruenz stattfinden kann. Gleichwohl giebt es an sich kein Nothrecht auf fremdes Eigenthum und Leben; der Zustand der Noth ist eben kein Zustand des Rechts; die Nothwendigkeit der Selbsthülfe und Nothwehr zeigt nur, daß es factisch nicht möglich ist, mit dem andern in ein haltbares und vernünftiges Rechtsverhältniß zu treten. Innerhalb der Rechtsgesellschaft tritt an ihre Stelle die gerichtliche Klage, d. h. die Provocation auf den Rechtsschutz der Gesellschaft. Für Fälle, wo diese in dem Augenblicke des fremden Angriffs nicht möglich ist, muß die Rechtsgesellschaft den Umfang, in welchem Nothwehr erlaubt ist, bestimmen; dadurch erst wird dies Bedürfniß der Nothwehr zum Rechte, d. h. das moderamen inculpatae tutelae hängt als Recht von einer vorausgegangenen Anerkennung und Feststellung ab.

an ſich noch nicht das Recht auf den Beſitz dieſes Stückes Land; aber die durch dieſe Arbeit erzeugten Früchte des Ackers dem, der ihn bearbeitet, nicht zugeſtehen zu wollen, würde wider eine Präſumtion ſtreiten, die, wenn Niemand da iſt, der ein beſſeres Recht auf ſie hätte, unzweifelhaft für den ſpricht, der den Acker bearbeitet hatte. Wie in dieſem Falle, ſo ſpricht, alles Andere gleichgeſetzt, alſo namentlich auch abgeſehen davon, ob nicht frühere Rechtsverhältniſſe die Bearbeitung des Gegenſtandes verboten, überall, wo eigener Kraftaufwand, Fleiß, Thätigkeit, Geſchicklichkeit dem rohen Stoff eine Geſtalt geben, die als Darſtellung eines Werthes betrachtet zu werden verdient, oder ihm eine Wirkung, ein Erzeugniß abgewonnen hat, welches nützt, die natürliche Präſumtion für den, deſſen Thätigkeit und Arbeit die Urſache jener Geſtaltung war. Nicht blos die Frucht des Feldes, ſondern auch das Eigenthum an Kunſtwerken, Ideen, Erfindungen fällt unter dieſen Geſichtspunkt, wobei ſich die rechtliche Präſumtion oft noch mit Rückſichten der Billigkeit verbindet, ſowohl weil der Arbeiter ſeinen Lohn verdient, als auch weil es Fälle geben kann, wo es ſich nicht mit der Achtung vor dem Werthe der Production vertragen würde, die Beſtimmung des Lohnes nicht dem Urheber der Werks zu überlaſſen. Aber es giebt auch hier mannigfaltige Abſtufungen, wo, wie z. B. bei geſtrandeten Gütern, bei Anſchwemmungen u. ſ. w., die natürlichen Präſumtionen für das Zugeſtändniß eines abſoluten Eigenthumsrechtes weniger beſtimmt ſprechen, und wo gegenſeitige Conceſſionen, beſchränkte Benutzung der Sachen, getheiltes Eigenthum der Natur der obwaltenden Verhältniſſe angemeſſener ſind; es können auch, wie z. B. bei der Benutzung metalliſcher Schätze in der Tiefe der Erde, Rückſichten auf das öffentliche Wohl eingreifen. Bei der möglichen Unbeſtimmtheit ſolcher Fälle giebt es zunächſt für die Privatbeziehungen der Einzelnen nur die eine durchgreifende Regel: daß jeder da, wo er ſich ſelbſt ſagen muß, daß ihm kein klares Recht zuſteht, den Dispoſitionen des andern nicht ſtreitend in den Weg treten ſoll; er ſoll ihn, ſo lange er nicht eine fremde Rechtsſphäre verletzt, gewähren laſſen; während da, wo das in den Privatverhältniſſen unbeſtimmt Gebliebene als Veranlaſſung des Streites in die geſellſchaftliche Ordnung ſtörend eingriff, für die Rechtsgeſellſchaft die Aufforderung vorhanden iſt, durch poſitive Be-

ſtimmungen einer ſolchen Rechtsunſicherheit ein Ende zu machen; und zwar nicht durch willkührliche Beſtimmungen, ſondern mit Rückſicht auf die Natur der Verhältniſſe, auf die Richtung des Begehrens, welches aus ihnen ſich erzeugt, und auf die Spannungen und Veranlaſſungen zum Streite, die aus der Hemmung ſolchen Begehrens entſtehen würden. —

Während auf dieſe Weiſe die Anwendung der Rechtsidee vielfältig auf das Bedürfniß einer geſellſchaftlichen Ordnung hinweiſt, iſt für das Verhalten der Einzelnen zu einander noch eines Falles zu gedenken, in welchem ſich die Idee der Billigkeit auf eigenthümliche Weiſe geltend macht. Auch hier mag ganz übergangen werden, was ſich im Verkehr des Lebens bei Dienſten, Gefälligkeiten, Benutzung fremder Arbeit u. ſ. w. einer unmittelbaren Subſumtion unter dieſe Idee darbietet; unter den mannigfaltigen Arten des Wohlthuns und Wehethuns zeichnet ſich eine aus, wo die bloße Geſinnung des gegenüberſtehenden Willens ſelbſt ſchon That iſt. Dieſe Geſinnung iſt das Wohlwollen, deſſen Gegenſtand zu ſein für jedes unverdorbene Gemüth ſo ſehr eine Quelle des Wohlſeins iſt, daß das wahre, nicht erheuchelte Wohlwollen ſchnöde zurückzuweiſen als Rohheit oder Härte empfunden wird. Es iſt überdies eine Wohlthat, deren Wirkung die Gemüther unmittelbar verknüpft, ohne Dazwiſchenkunft eines äußeren Gutes, welches, zum Genuſſe dargeboten, oft nur als Symbol der Geſinnung betrachtet werden ſoll. Dieſe Wohlthat als ſolche verlangt Vergeltung. Nicht als ob der Wohlwollende Vergeltung verlangte; je reiner ſein Wohlwollen iſt, deſto weniger wird er nach der Vergeltung fragen, die ihm etwa würde; aber für den Empfänger der That iſt die Aufforderung vorhanden, ſo gewiß er das beabſichtigte, für ihn gewollte Wohl annimmt und empfindet. Geſtattet nun die Eigenthümlichkeit dieſer Wohlthat jede beliebige Vergeltung? Kann man die Geſinnung abbezahlen mit einem beliebigen äußern Objecte, das dem andern als Aequivalent für die Hingabe des Innerſten und Eigenſten, was er hat, dienen könnte? Es iſt wohl deutlich, daß die Wohlthat, die in der Geſinnung des Wohlwollens liegt, erwiedert und vergolten werden kann nur durch die Geſinnung; und ſo führt dieſes Verhältniß auf den Begriff der Dankbarkeit, als des die Geſinnung des Wohlwollens durch die gleiche Geſinnung vergeltenden Wohlwollens.

Dieser Begriff erscheint hier viel enger begrenzt, als im Sprachgebrauche des gewöhnlichen Lebens, wo man jede Art von Vergeltung, auch wenn sie mit der Gesinnung des Wohlwollens nichts zu thun hat, durch das Wort Dank bezeichnet. Wo aber Wohlthaten, die nicht aus der Gesinnung des Wohlwollens hervorgingen oder nicht einmal mit ihr verknüpft waren, zu vergelten sind, da genügt Abbezahlung, Gegendienst u. s. w., die man nicht Dank nennen sollte*), wenn man für den eigenthümlichen sittlichen Werth des Verhältnisses, welches das Wohlwollen zwischen den Gemüthern stiftet, eine bestimmte Bezeichnung übrig behalten will. Dankbarkeit als Gesinnung gebührt nur der Gesinnung; aber die Gesinnung kann auch nur durch die Gesinnung vergolten werden, und zwar nur durch die Gesinnung des Empfängers, keines Dritten, dessen Gesinnung keine vergeltende, sondern eine ursprüngliche Gabe wäre, die mit dem, was vergolten werden soll, in keinem Zusammenhange stände.

Gleichwohl zeigt eine genauere Analyse dieses reinen Gesinnungsverhältnisses eine Schwierigkeit, die zwar die Pflicht der Dankbarkeit nicht aufhebt, aber ihre mögliche Erfüllung als ein Ziel erscheinen läßt, welches nicht vollständig erreicht werden kann. Das Wohlwollen hat kein Motiv; ursprünglich und unmittelbar widmet es sich dem fremden Willen; die Dankbarkeit als vergeltendes Wohlwollen aber hat ein Motiv, die Absicht zu vergelten. Insofern ist sie kein reines Wohlwollen, also auch nicht der vollkommen adäquate Ausdruck der Vergeltung, welche hier gefordert wird. Gerade darum liegt nun in der Pflicht der Dankbarkeit zunächst für den Dankenden die Aufforderung zu einer fortschreitenden Reinigung der Gesinnung; „die zum Danken geneigte Sinnesart unterläßt nicht, sich selbst das Wohlwollen anzumuthen,

*) Von solchen Verhältnissen gilt, was Herbart allg. pract. Philos. S. 140 sagt: „Man dürfte wünschen, daß die Empfänger minder geneigt wären, sich, dem Geber gegenüber, unvollkommener zu fühlen." Uebrigens vergl. man ebendas. S. 147 flgg. In dem Obigen liegt aber auch zugleich die religiöse Bedeutung der Dankbarkeit. Man denke sich die reine Güte des Höchsten gegenüber einer Welt, die, des Dankes fähig, ihm nicht eine Spur einer vergeltenden Gesinnung entgegenbrächte, so liegt darin um so mehr Widriges, je reiner und umfassender das schöpferische Wohlwollen gedacht wird.

welches dem empfangenen Wohlwollen entsprechen könnte; diese Anmuthung hält die Aufmerksamkeit gespannt, wehrt üble Eindrücke ab, belebt die Regungen der Zuneigung; und, wenn sie schon selbst keine klingende Saite ist, dient sie wenigstens denen, die etwa erklingen möchten, zur Verstärkung des Resonanz*). Andererseits, das vergeltende Wohlwollen, dessen Erwartung für den Wohlwollenden nicht das Motiv seines Wohlwollens war, enthält für ihn die gleiche Aufforderung zur Erwiederung der Gesinnung, die ihm zurückkommt. So verknüpft der Dank die Gemüther durch gegenseitiges Wohlwollen, und erinnert an eine sich gegenseitig verstärkende Anziehungskraft, oder an zwei Körper, die, ihr Licht einander gegenseitig zuwerfend, in verdoppeltem Glanze strahlen. Wo eine solche Gesinnung die Gemüther durchdringt und durch die ganze Lebenslage immer wieder von Neuem erzeugt wird, da kann selbst die Frage verschwinden, welcher von beiden Theilen eigentlich der Verpflichtete sei, so wie auch da, wo ein ursprüngliches Wohlwollen frei aus der Tiefe der Gemüther einander entgegenkommt, kaum noch gesprochen werden kann von einer Pflicht der Dankbarkeit, die dann schon erfüllt wäre, bevor sie als Pflicht empfunden würde.

Von dem Gesagten läßt sich die Anwendung auf die entgegengesetzte Gesinnung des Uebelwollens machen. Wie dem Wohlwollen, so würde auch ihm in den verschiedenen Gestalten des Hasses, des Grolls, der Schadenfreude, des Neides die gleiche Gesinnung entsprechen; und der Uebelwollende wenigstens hätte sich nicht zu beklagen, wenn er seinen Haß durch fremden Haß vergolten sähe. Aber würde der Vergeltende darin eine Aufforderung finden, seine Gesinnung dem Begriff des Uebelwollens so nahe wie möglich zu bringen, so würde das Uebelwollen des andern darin neue Nahrung finden, und dieses so verstärkte Uebelwollen würde die Saat eines neuen Uebelwollens sein. So entstände auch hier eine Reihe einander erzeugender Glieder, für die weder eine Verminderung, noch ein Ende abzusehen ist, in welcher vielmehr die Summe des Verwerflichen, des Uebelwollens, ins Unendliche hin wächst, wenn nicht der, den ursprünglich das fremde Uebelwollen traf, auf die Vergeltung Verzicht leistet, das fremde

*) Herbart Allg. prakt. Philos. S. 150.

Uebelwollen sich selbst überläßt, und mit dem zweiten Gliede der Reihe auch die Entstehung aller übrigen abschneidet. Und in der That, die Folgen einer solchen Vergeltung sehen und das widrigste aller widrigen Verhältnisse, das eines sich gegenseitig ins Unendliche hin verstärkenden Uebelwollens *vermeiden wollen*, würde für den innerlich Freien ein innerer Act sein, wo die Beurtheilung unmittelbar in den Entschluß übergehen würde; er würde *verzeihen*, was so vergolten, wie es vergolten zu werden verdiente, gleichwohl zu immer größeren Mißverhältnissen führen würde. Hierin liegt nun wesentlich die sittliche Aufforderung sowohl, als das Maaß der *Großmuth*, die gerade da, wo das fremde Uebelwollen als solches am tiefsten verletzt, am nothwendigsten ist. Es giebt, so lange man die Einzelnen blos als solche einander gegenüber und nicht als Glieder des Lohnsystems und der Rechtsgesellschaft auffaßt, keine unbedingte Pflicht, Uebelthaten, die nicht gerade aus Uebelwollen entsprangen, sich schlechthin gefallen zu lassen; aber es giebt eine Pflicht, das *Uebelwollen* selbst unvergolten zu lassen, nicht aus Rücksicht auf den Uebelwollenden, sondern um das wachsende Mißverhältniß zu vermeiden, zu welchem der Weg der Vergeltung, einmal betreten, hier fortführt*). Selbst die Vergeltung der Uebelthat ohne Uebelwollen muß sich frei zu halten suchen vor dem Verdachte des Hasses; denn Haß erzeugt Haß, und das Uebelwollen, wie es auch entstehe, ist überall ein sittliches Uebel.

Wie vielfach aber auch Recht und Billigkeit in die Beziehungen der Einzelnen zu einander ordnend eingreifen mögen, die Erfüllung der Pflichten, die auf diese Ideen, einzeln oder verbunden, zurückgeführt werden können, führt immer nur zur Vermeidung des sittlich Tadelnswürdigen. Makellos und rein dazustehen von

*) Es giebt bekanntlich auch eine Großmuth, welche auf die Vergeltung Verzicht leistet, weil sie sich *über* den Beleidigungen des andern fühlt, also die beabsichtigte Uebelthat nicht *als solche empfindet*; es giebt aber auch eine affectirte Vergeltung, welche, ohne die Uebelthat als solche empfunden zu haben, aus Herrschsucht, Stolz sich rächt, um den andern in die Grenzen zurückzudrängen, in die man ihn eingeschlossen wünscht. In diesem Falle wird auch oft als Uebelthat angerechnet, was nicht als solche beabsichtigt war; solche Gemüthsart stellt sich im Kleinen oft als *Empfindlichkeit* und *Reizbarkeit*, im Großen als *argwöhnische Tyrannei* dar.

Unrecht und Unbilligkeit jeder Art, mag in dem Gedränge menſchlicher Begierden und Leidenſchaften noch ſo hoch angeſchlagen werden müſſen; der Werth, den dieſe Tadelloſigkeit in Anſpruch nimmt, erſcheint als poſitiv doch erſt im Vergleich mit den gegenüberſtehenden Mängeln und Fehlern. Was alſo den Beziehungen der Einzelnen zu einander einen von der bloßen Vermeidung des Tadelnswerthen unabhängigen, an ſich ſelbſt poſitiven Beifall ſichern wird, iſt allein das Wohlwollen und das Wohlthun, inſofern es aus der Geſinnung des Wohlwollens hervorgeht. Es liegt einfach im Begriffe des Wohlwollens, daß es nicht nur alle Formen und Aeußerungen des Uebelwollens, die häufig genug zu Unbilligkeit und Ungerechtigkeit aller Art, zur Gewalt, zur Grauſamkeit, Hartherzigkeit u. ſ. w. führen, ausſchließt, ſondern auch den bloßen Mangel des Wohlwollens, die kalte Gleichgültigkeit, die Selbſtſucht und den Egoismus, der, als die herrſchende Richtung des Wollens gedacht, allen ſittlichen Regungen den Platz zu verbauen im Stande iſt.

Eigenthümlich iſt es dabei dem Wohlwollen, daß, während Recht und Billigkeit, inſofern ſie die Unterlaſſung der rechtswidrigen und unbilligen That verbieten, ſtark und nachdrücklich an die Pflicht erinnern, es dem Pflichtbegriff ſich am meiſten entzieht und eben deshalb ganz in der Nähe des Tugendbegriffs bleibt. Es giebt keine Motive für das Wohlwollen; Wohlwollen aus Pflicht wäre kein reines Wohlwollen*). Das Wohlwollen läßt ſich daher nicht gebieten; frei und urſprünglich muß es ſich in den Gemüthern regen; je unabhängiger von jeder fremden Rückſicht, um deſto reiner und ſchöner. Deswegen iſt jede Regung der natürlichen Theilnahme, der Gutmüthigkeit, des liebreichen Entgegenkommens ein Schatz, der gehegt und gepflegt ſein will, weil ſolche Regungen ſich am erſten zu der Geſinnung des wahren Wohlwollens ausbilden können.

*) Hiermit iſt nicht geſagt, als thäte der Wohlwollende mehr als ſeine Pflicht; denn jede Verminderung und Verunreinigung des Wohlwollens begleitet ein minderer Beifall, jede Spur des Uebelwollens trifft der ſittliche Tadel. Sondern nur das liegt in dem Obigen, daß für den Wohlwollenden ſelbſt der Begriff der Pflicht nicht das erzeugende Princip ſeiner Geſinnung ſein kann, wie er das erzeugende Princip für die Befolgung der Ideen des Rechts und der Billigkeit ſein kann und ſoll.

Wie mannigfaltig sich nun das Wohlwollen, da, wo es nicht blos als vorübergehende Anwandlung, sondern als beharrliche Gesinnung vorhanden ist, äußern könne, ist schon deshalb nicht nöthig im Einzelnen aufzuzählen, weil von einer solchen Gesinnung vorausgesetzt werden muß, daß sie den ganzen Kreis der sich ihr darbietenden Gelegenheiten auszufüllen bereit und bemüht sein werde. Es wird nicht nur das fremde Bedürfen und Begehren, was schon da ist, zu befriedigen suchen, sondern auch dem erst noch zukünftigen, vorausgesetzten fremden Wollen sich widmen. Bezeichnet man jene Richtung als *mittheilende*, diese als *erziehende Liebe* (S. 279), so liegt darin zugleich die Rücksicht auf die Art, wie das Wohlwollen mit den übrigen Ideen in dem Bewußtsein des innerlich Freien sich begegnen, von ihnen sein sittliches Maaß erhalten wird. In beiderlei Hinsicht kann es sowohl *darbieten*, als *dulden* und *geschehen lassen*; die äußere Darstellung der Gesinnung kann je nach Umständen sowohl eine positive, als eine negative Form annehmen.

Bleibt sich nun auch das Wohlwollen in allen diesen verschiedenen Formen seiner Erscheinung gleich, so, daß jegliches menschliche Verhältniß, das auch nur einen kleinen Beisatz wahren Wohlwollens in sich schließt, dadurch unfehlbar veredelt und verschönt wird, so können doch die Fragen nach den *bestimmten Handlungen*, zu denen es fortschreiten soll, sehr verwickelt werden. Diese Verwickelungen entstehen hauptsächlich durch die Beschaffenheit des fremden Wollens und die Verflechtung äußerer Verhältnisse, nach denen das Wohlwollen, sobald es in der wirklichen Welt zu handeln beginnt, sich zu richten nicht umhin kann. Es giebt eine Unbilligkeit und Ungerechtigkeit des Wohlwollens, wenn es dem einen entzieht, was es dem andern gewährt; es giebt eine Schuld und Nachsicht mit fremden Schwächen und Fehlern, eine Nachgiebigkeit gegen die fremde Individualität und Gemüthsart, eine Dienstfertigkeit und Gefälligkeit, die möglicherweise aus Wohlwollen gegen andere sittliche Verhältnisse mannigfaltig verstoßen kann. Gleichwohl liegt in der Gesammtheit der Ideen nicht der geringste Grund, aus welchem das Wohlwollen als so schwach, so gedanken- und urtheilslos gedacht werden müßte, daß es sich nicht in jedem einzelnen Falle selbst fragen sollte, wie sich

mit einem bestimmten Handeln die Rücksichten auf das Ganze der sittlichen Lebensordnung verbinden werden.

Diese Rücksichten nun können sehr verschieden ausfallen, je nachdem der Wohlwollende seine Beziehungen zu andern blos als Privatverhältnisse oder als Glieder eines größeren sittlichen Ganzen betrachtet. Besonders deutlich ist dies in Beziehung auf diejenige Form des mittheilenden Wohlwollens, die man gewöhnlich als äußere Wohlthätigkeit bezeichnet. Daß der Wohlwollende gern bereit sein wird, unmittelbar gegenwärtige fremde Noth nach Kräften zu lindern, daß sich nach dem Grade seines Wohlwollens die Größe der Opfer richten wird, die er bringt, daß die Art, wie er giebt und hilft, nicht nur von eitler Ostentation frei sein, sondern sich auch mit der Sorge verbinden wird, den Hülfsbedürftigen die Nothwendigkeit, Wohlthaten anzunehmen, nicht als einen Druck empfinden zu lassen, das alles ist bekannt; eben so, daß die Größe des Mitzutheilenden bedingt ist, nicht nur durch das Maaß des fremden Bedürfnisses, durch das Vermögen des Gebenden, und seine anderweitigen Verpflichtungen, sondern ganz wesentlich auch durch die Rücksicht auf die Folgen der Wohlthat für den Empfänger. Denn der Wohlwollende kann selbst nicht wollen, daß seine That für den Empfänger Quelle eines Uebels werde. Unbedachte Privatwohlthätigkeit kann auch die Keime der faulen Arbeitsscheu pflanzen, die Rohheit gemeiner Begierden begünstigen, die Unverschämtheit groß füttern, die freche, betrügerische Zudringlichkeit mästen; in solchen Fällen kann es sogar Pflicht werden, nicht nur den Empfänger die Wohlthat fühlen zu lassen, wenn Hoffnung vorhanden ist, daß er sich so bewogen finde, wenigstens dadurch zu vergelten, daß er den Wohlthäter durch eigene Kraftanstrengung der Nothwendigkeit fortgesetzter Wohlthaten überhebe, sondern auch die Wohlthat geradezu zurückzuhalten. Die beste Art wohlzuthun ist im Allgemeinen die, den Bedürftigen in eine Lage zu versetzen, wo es ihm möglich wird, durch eigene Thätigkeit sich ein ruhiges Wohlsein zu verschaffen. Aber diese Art der Wohlthätigkeit muß auf den eigenen guten Willen des Empfängers rechnen; und wo sie nicht auf ihn rechnen kann, da handelt es sich darum, die mittheilende Liebe zu verbinden mit der erziehenden, ob es vielleicht gelinge, einen solchen Willen in ihm zu erzeugen, der den Plänen des Wohlwollens ein nachhaltiges

Gelingen verspreche. Nur hängt die Möglichkeit einer solchen Erziehung in den meisten Fällen bei weitem mehr von gesellschaftlichen*) Einwirkungen und Einrichtungen ab, als von dem Privatverkehre der Einzelnen unter einander. Ein vollständig ausgebildetes Verwaltungssystem erlaubt sogar den Gedanken, daß die Privatwohlthätigkeit in der gesellschaftlichen Sorge ganz aufgehe, wie denn auch die öffentliche Aufmerksamkeit auf das, was hierher gehört, in dem Grade zuzunehmen pflegt, in welchem die wirkliche Gesellschaft sich der Idee des Verwaltungssystems nähert. Nicht als ob dadurch das Wohlwollen in dem eigenen Innern jedes Einzelnen überflüssig würde; gerade das Verwaltungssystem rechnet ganz bestimmt auf den Geist einer allseitig entgegenkommenden Güte; sondern in der Art seiner Aeußerung würde sich jeder anschließen an das nicht blos hier und da, sondern durchgreifend Hülfreiche und Förderliche.

Mindere Verwickelungen scheinen in der Regel da obzuwalten, wo das Wohlwollen als erziehendes auf die Erweckung der fremden Empfänglichkeit, die Erzeugung des fremden Wollens und Könnens gerichtet ist. Der Begriff der Erziehung ist hier zunächst ganz allgemein zu fassen; er bezeichnet dann eine solche absichtliche Einwirkung auf den Zögling, durch welche sich dessen Wollen und Können der Absicht des Erziehenden gemäß gestalte. Diese Beziehung auf das Wollen des Zöglings, folglich auch auf die Bildung des Gedankenkreises, aus welchem dieses Wollen als sein eigenes Wollen entspringt, unterscheidet die Erziehung von der bloßen Gewöhnung und Dressur. Gleichwohl bleibt dadurch der Zweck der Erziehung noch ganz unbestimmt; wie vielfach die Zielpunkte menschlichen Wollens gedacht werden können, sammt der Möglichkeit, das Wollen auf sie hinzulenken, so vielfach können die Zwecke der Erziehung sein. Der Wohlwollende nun wird den Zweck verfolgen, von welchem er überzeugt ist, daß dessen Erreichung für den Zögling die reichste Quelle des Wohlseins sein werde, und insofern wird sich die Richtung der Erziehung nach der

*) Nicht gerade: politischen; Armenpflege und Armenschulen als Angelegenheiten der Gemeinden oder sonst irgend welcher Vereine sind Ausdruck einer gesellschaftlichen Thätigkeit, die zwischen den reinen Privatverhältnissen und dem Staate mit mancherlei Abstufungen in der Mitte stehen.

Werthgebung richten, welche das Vorziehen und Verwerfen des Erziehers bestimmt. Die erziehende Liebe des sittlich Gebildeten wird folglich wesentlich von dem Bestreben beseelt sein, den Zögling derjenigen Güter, die in seiner eigenen Schätzung am höchsten stehen, d. h. der Sittlichkeit theilhaftig zu machen. Die sittliche Erziehung wendet sich mithin ganz eigentlich an das bewußte Wollen des Zöglings; denn zur Sittlichkeit erziehen heißt machen, daß der Zögling sich selbst finde als wollend und handelnd gemäß einem Ideale, welches der Erzieher ihm in der Voraussetzung angeeignet hat, daß so erzogen worden zu sein, der Zögling einst als Wohlthat empfinden werde. Das nächste Motiv für den Erzieher wird also das Wohlwollen sein; die Richtschnur für die Art, wie dieses Motiv die Quelle bestimmter pädagogischer Einwirkungen werden soll, liegt in dem Hinblick auf die Gesammtheit aller Ideen, sammt den Bedingungen, unter welchen sie für das Wollen des Zöglings zur belebenden und beseelenden Kraft seines eigenen innern Lebens werden können. Ist nun der eigentliche Zielpunkt der sittlichen Erziehung die Charakterstärke der Sittlichkeit, so liegt der Weg zur Erreichung dieses Zieles in der Benutzung aller der Bildungsmittel, in der Verbindung aller der Einwirkungen, als deren Erfolg sich die Entstehung und Befestigung des sittlichen Charakters erwarten läßt; darnach richtet sich die Peripherie der erziehenden Thätigkeit, in deren Umfang Vieles fallen kann, was im Zusammenhange des menschlichen Lebens nützlich, ja unentbehrlich ist, die sich aber wenigstens, falls sie auf den Namen der sittlichen Erziehung Anspruch machen will, niemals so zersplittern darf, daß jener Beziehungspunkt aus dem Centrum beliebig auf die Seite geschoben oder ganz aus dem Auge verloren würde.

Hiernach bestimmt sich der Ort, welchen die Pädagogik als Kunstlehre der rechten Erziehung in dem Zusammenhange der praktischen Philosophie einnimmt. Pädagogik als Wissenschaft ist gleichsam ein Zweig, der aus dem gemeinsamen Stamme der Ethik herauswächst und einer eigenen Entwickelung fähig und bedürftig ist, aber losgerissen von dem Organismus, dessen Theil er ist, verdorren würde. Daß übrigens die Aufgabe der Erziehung nicht blos aus dem Begriff der erziehenden Liebe des Einzelnen, sondern auch aus der Idee des Verwaltungssystems und der be-

seelten Gesellschaft sich erzeugt, daß sie für die Darstellung dieser Ideen geradezu beinahe das wichtigste und durchgreifendste Mittel ist, kann hier noch übergangen werden; überall findet jedoch der volle und ganze Begriff der Erziehung nur da seine Anwendung, wo der Erzieher sich der Bildsamkeit des Zöglings vollständig bemächtigen und ununterbrochen von möglichst vielen Seiten auf ihn einwirken kann, also zunächst bei der heranwachsenden Jugend. Gleichwohl giebt es eine absichtliche Einwirkung der Einzelnen auf einander, auf welche der Begriff der Erziehung in abgestuften Graden paßt, nämlich in solchen Verhältnissen, welche nicht auf der Aufgabe der Erziehung *beruhen*, aber erziehende oder verziehende Elemente *zulassen*. Beispiele dafür bieten unter vielen andern die Verhältnisse der Herrschaft zum Gesinde, des Lehrherrn zum Lehrling, des Vorstehers zu den Untergebenen dar. Diese Verhältnisse sind zunächst auf Leistungen gegen Lohn gegründet; aber sie führen so nahe Berührungen herbei, daß sie mannigfaltige Einwirkungen positiv durch Beispiel, Lehre, freundlichen Rath, negativ durch Warnung, Entfernung der Veranlassungen zur Unsittlichkeit, Aufrechthaltung der Zucht und Ordnung u. s. w. gestatten. Man denke aus ihnen jede Spur eines durch sittliche Denkart geleiteten Wohlwollens hinweg, man beschränke sie auf den bloßen Begriff der rechtlich stipulirten Abbezahlung, ohne alle Frage darnach, was nun der Bezahlte weiter thun und treiben werde; so fallen die Individuen wie gleichgültige Atome auseinander, es verschwindet für sie, noch ganz abgesehen von den *Folgen*, welche eine rücksichtslose Kälte gerade gegen die große Masse von Individuen, die der Aufsicht und Leitung wegen Mangels eigener Bildung am meisten bedürfen, für den sittlichen Zustand der *Gesellschaft* haben wird, das Einzige, was ihre sonstige sittliche Kahlheit einigermaßen ersetzen kann. Zu verkennen ist nicht, daß dieser Geist der erziehenden Liebe seltener wird, wo entweder die Abstände der Bildung die Menschen weit aus einander halten, oder die bloße Rücksicht auf formell bestimmte Rechtsverhältnisse in den gesellschaftlichen Institutionen vorherrscht. Wo Bevormundung dessen, *der ihrer bedarf*, für Entwürdigung der Menschheit gilt, wo, wie in Nordamerika, der Dienstbote darauf pocht, daß ihm, wenn er seine Arbeit abgethan, Niemand weiter etwas zu befehlen habe, da verstummt allmählig auch die wohlwollendste

Sorge. Der bloße Rechtsschutz der individuellen Freiheit mag immerhin unbilligem Drucke vorbeugen; den Geist der Theilnahme und Fürsorge, der sich bisweilen gerade deshalb entwickeln kann, weil die Rechtsverhältnisse noch nicht haarscharf abgegrenzt sind und der individuellen Behandlung des einzelnen Falles manches überlassen bleibt, kann er nicht ersetzen. Umgekehrt, je mehr die Verhältnisse der Einzelnen auf der Gesinnung des Wohlwollens beruhen, desto vielfältiger wird die Anwendung sein, welche der Begriff der Erziehung auf sie zuläßt; am sichersten und reinsten da, wo die Fortdauer des Wohlwollens wesentlich mit abhängt von gegenseitiger Achtung, von der Gleichheit des sittlichen Strebens, von der Harmonie der Denkart und Gefühlsweise. So erziehen sich Freunde, Ehegatten u. s. w. fast unwillkührlich, indem jeder in der Meinung und Gesinnung des andern die Aufforderung findet, sich ihm so darzustellen, daß er auf die Fortdauer seiner Achtung und Liebe rechnen könne; jeder dem andern als Vorbild geltend, dessen sich unwürdig zu beweisen er sich selbst zur Unehre würde rechnen müssen. —

Die bisherigen Erörterungen über die Bedeutung, welche die verschiedenen Ideen für die Verhältnisse der Einzelnen zu einander haben, richteten sich *nach der Verschiedenheit dieser Ideen* selbst. Es läßt sich nun allerdings noch eine andere Ausführung derselben Aufgabe denken, welche, von den *gegebenen Verhältnissen* der Einzelnen ausgehend, fragt, wie jedes derselben durch sämmtliche Ideen bestimmt wird. Die kurzen Andeutungen über den allgemeinen Charakter der Beschäftigungen, der Dienst-, Gesinnungs- und Familienverhältnisse, die das dritte Buch enthält, müßten zu diesem Zwecke weiter ins Einzelne verfolgt werden. Man gewönne dadurch eine Charakteristik dieser concreten Verhältnisse vom sittlichen Gesichtspunkte aus. Es würde sich dabei zeigen, daß es wegen der *Natur* dieser Verhältnisse für jedes derselben einen *Typus* des bestimmten sittlichen Werthes giebt, den es in sich aufzunehmen vorzugsweise fähig ist. Vorzugsweise, nicht gerade ausschließend; denn die Rücksicht auf die Gesammtheit der Ideen soll keinem Verhältnisse ganz fehlen; aber nicht jedes concrete Verhältniß enthält gleich dringend die Aufforderung, gerade diese oder jene bestimmte Idee zu beachten. Darnach richten sich die bestimmten Pflichten, die jemandem kraft dieses bestimmten

Verhältnisses zu andern obliegen. So mag hier das Recht, dort die Billigkeit, dort endlich das Wohlwollen in einer ihrer Gestalten und Anwendungen in den Vordergrund treten, gleichsam die sittliche Substanz gerade dieses Verhältnisses bilden; concrete Bestimmungen dieser Art hängen sehr wesentlich von der Natur der gegebenen Lebensverhältnisse, von den Gelegenheiten, Veranlassungen und Aufforderungen zu einem bestimmten Handeln ab, die gerade sie mit sich führten. Auf diese Weise würden sich nun die besondern und bestimmten Pflichten, z. B. des Erziehers gegen den Zögling, des Arztes gegen den Kranken, des Kaufmanns gegen seine Kunden, des Geistlichen gegen die Gemeindeglieder, der Ehegatten, der Geschwister, der Seitenverwandten, der Nachbarn unter einander, des Rechtsanwalts gegen seine Clienten, des Dieners gegen den Herrn, und umgekehrt ableiten lassen. Diese Beispiele sind mit Absicht so bunt durch einander geworfen worden, um sogleich bemerklich zu machen, daß, wollte man über bestimmte Pflichten, die in der Anwendung der Ideen auf solche Verhältnisse wurzeln, etwas den individuellen Fall wirklich Treffendes sagen, man sehr tief in das Detail des Lebens eingehen müßte. Denn wenn man z. B. irgend ein Verhältniß des Verkehrs oder des Dienstes seinem allgemeinen Begriffe nach auffaßt, und daraus die Pflichten der Ehrlichkeit, der Treue u. s. w. ableitet, so ist das immer noch eine sehr allgemeine Abstraction, die höchstens die sittlichen Grenzen bezeichnet, innerhalb deren der einzelne Fall liegt. Die bestimmte Art der Ehrlichkeit und Treue, auf die es bei der Entscheidung über das bestimmte Handeln zumeist ankäme, hängt gerade von der Individualität des einzelnen Falles ab, der nicht unter einen einzigen allgemeinen Obersatz, sondern unter eine Mehrheit, mit Beziehung gerade auf diesen Fall sich eigenthümlich bestimmender Obersätze fällt. Alter, Geschlecht, bürgerliche Stellung, Bildungsgrad, nähere oder entferntere persönliche Beziehungen, Charakter und Individualität, der Blick auf Vergangenheit und Zukunft, neu eintretende Ereignisse führen hier unbestimmbar verschiedene, vielfach abgestufte und höchst veränderliche Modificationen herbei. Dazu kommt endlich, daß die sittliche Bedeutung solcher Verhältnisse, in denen es sich zunächst nur um Pflichten Einzelner gegen andere Einzelne zu handeln scheint, ohne Rücksicht auf die gesellschaftliche Ordnung sehr oft gar nicht vollständig er-

wogen werden kann. So entwickelt sich ein Gewebe sittlicher Rücksichten, dessen mögliche Verknüpfung die Wissenschaft zwar ins Einzelne zu verfolgen den Versuch machen könnte, dessen besondere Structur aber für jeden Einzelnen ein Gegenstand seiner eigenen Untersuchung und Ueberlegung sein und bleiben muß. Und deshalb mußte es hier genügen, vielmehr auf die Grundlage und den wesentlichen Inhalt der Gesinnung zu verweisen, die der sittlich Gebildete für diese Behandlung seiner concreten Verhältnisse mitbringen wird, als bei jenen mannigfaltigen Einzelnheiten selbst zu verweilen*). Aus der Beziehung dieser Gesinnung auf die bestimmten Verhältnisse, in denen sich jeder gerade findet, hat er sich seine Pflichten selbst zu construiren; und deshalb wurde schon früher (S. 337) gesagt, daß das Kategorische des sittlichen Imperativs einer nicht allgemein bestimmbaren Mannigfaltigkeit hypothetischer Modificationen unterliege.

Je mehr nun jeder Einzelne die Verflechtung dieser individuellen Verhältnisse und die Art beachtet, wie er sich in die Mitte derselben gestellt findet und in sie einzugreifen fähig oder verpflichtet ist, desto weniger werden ihm die Einzelnen und er selbst unter ihnen isolirt erscheinen, sondern die gesellschaftlichen Verhältnisse werden in seiner Auffassung und Ueberlegung die Stelle einnehmen, die ihnen gebührt. Ganz unwillkührlich findet sich der Einzelne als Glied der Gesellschaft, ja als Glied mehrerer, unter

*) Das Ungenügende, das in der Aufzählung der einzelnen Pflichten für die einzelnen concreten Lebensverhältnisse liegt, wie sie die ältere Moral zu leisten suchte, hat seinen Grund hauptsächlich in der Allgemeinheit und der dabei unvermeidlichen Unbestimmtheit der so gewonnenen Vorschriften. Der üble Wille findet solchen Vorschriften gegenüber leicht Ausflüchte, die in der Berufung auf die Individualität des einzelnen Falles sogar gegründet sein können, der gute Wille des sittlich Gebildeten eilt dieser Vorschrift voraus und betrachtet sie als etwas Ueberflüssiges. Was die ältere Moral durch empirische Aufzählung zu erreichen suchte, findet sich in der sogenannten „speculativen Ethik" der neuern Schulen als Construction der „Gestalten" wieder, in der sich die Idee ihr Dasein gebe. Daß solche Constructionen im Grunde doch nur eine empirische Basis haben, ist im ersten Buche gezeigt worden; daß keine Construction dieser Art, selbst wenn sie wirklich Construction aus Begriffen wäre, das Detail des Lebens erschöpft, lehrt ein unbefangener Blick auf die Verhältnisse des wirklichen Lebens ohne Mühe. Vgl. Herbart kl. philos. Schrift., Bd. III, S. 242.

ſich verſchiedener Geſellſchaften; als Glied einer Familie, eines Standes, einer Gemeinde, einer Kirche, eines Staats. So wie daher das Streben nach perſönlicher ſittlicher Bildung ihn unfehlbar über die Grenzen ſeiner eigenen Perſönlichkeit hinaustreibt, ſo verwandeln ſich auch für den Blick auf die ſchon vorhandene Geſellſchaft die Privatverhältniſſe der Einzelnen in Glieder eines größern Ganzen, und es entſteht die Frage nach den Pflichten, die der Geſellſchaft als ſolcher gelten. Dieſe Frage würde ſelbſt dann entſtehen, wenn es überhaupt noch keine Geſellſchaft gäbe. Denn der bloße Gedanke einer möglichen Geſellung würde ſich mit Beziehung auf die geſellſchaftlichen Ideen in die Aufgabe verwandeln, eine ſolche Geſellſchaft, auch wo ſie noch nicht vorhanden wäre, zu ſtiften; es würde ſich die Sorge für ein größeres ſittliches Ganze erheben, welches die Einzelnen in ſich aufzunehmen und ſie zu überdauern fähig wäre. Mit Rückſicht auf ein ſolches Ganze kann daher auch geſagt werden, daß, je reiner und vollkommener ſich die Verhältniſſe der Einzelnen unter einander geſtalten, deſto geeigneter ſie werden, ſich in die Einheit eines ethiſchen Organismus zuſammenzufügen, und das ſittliche Verhalten gegen Andere erſcheint eben ſo als eine Pflicht gegen die Geſellſchaft, als das Streben nach ſittlicher Selbſtbildung mit Rückſicht auf die Stellung des Einzelnen in der Mitte der Uebrigen als eine ſolche aufgefaßt werden konnte.

II. Die Gesellschaft als Object und Subject der Pflicht.

Um vorläufig einen Leitfaden für die Untersuchung darzubieten, wurden oben (S. 435 flgg.) die Einzelnen von der Gesellschaft unterschieden. Darin lag die Möglichkeit, daß auch der Einzelne ein Gegenstand der Pflicht für die Gesellschaft sei; aber dieses Glied der Eintheilung entzog sich einer besondern Erörterung, so lange die Gesellschaft selbst als durch ethische Rücksichten noch nicht bestimmt gedacht wurde. Bezieht man nun, um zu solchen Bestimmungen zu gelangen, den Begriff der Pflicht auf die Gesellschaft, d. h. betrachtet man diese als Subject oder Object der Pflicht, so muß der Fall, daß mehrere Gesellschaften unter einander in sittliche Verhältnisse treten, so lange bei Seite gesetzt werden, bis der Begriff der sittlichen Organisation jeder einzelnen Gesellschaft einen Inhalt gewonnen hat. Es bleiben also zunächst nur die beiden Fälle übrig, daß die Gesellschaft Pflicht sei für den Einzelnen und für sich selbst. Hier nun kann der Einzelne nicht aufgefaßt werden als außerhalb der Gesellschaft stehend; es handelt sich eben um seine Stellung in derselben und die daraus entstehenden Pflichten. Ebenso existirt keine Gesellschaft außerhalb der Einzelnen, die sie bilden; und die Pflichten der Gesellschaft gegen sich selbst sind zugleich Pflichten sowohl des Einzelnen als Mitglieds der Gesellschaft gegen sie, als der Gesellschaft gegen die Einzelnen. Beide endlich, die Gesellschaft, wie die Einzelnen in ihr, stehen unter der Herrschaft der Ideen, und jene Unterscheidung zwischen den Pflichten der Einzelnen gegen die Gesellschaft

und dieser gegen jene und somit gegen sich selbst reducirt sich daher auf die allgemeinen Fragen: in welchem Wollen werden sich die Einzelnen zur Gesellschaft vereinigen, damit diese die Würde eines ethischen Ganzen in Anspruch nehmen könne? und in welchen Formen wird sich ihre sittliche Thätigkeit gliedern, damit die verschiedenen Aufgaben, welche die Eine Idee der beseelten Gesellschaft umschließt, möglichst vollständig realisirt werden?

Versetzt man sich hierbei sogleich in die Idee der beseelten Gesellschaft, so scheint die Antwort auf diese Frage sehr leicht zu sein. Man wird sich dann eine absolute Innigkeit der gesellschaftlichen Durchdringung vereinigt mit der größten Energie des gesellschaftlichen Wollens denken; man wird die Formen sich unmittelbar aus den ethischen Zwecken des Rechts, des öffentlichen Wohles, der Vergeltung entwickeln lassen; man wird, ohne die möglichen Abweichungen der Privatwillen, ohne die Unangemessenheit der Formen an die Zwecke der Gesellschaft in Anschlag zu bringen, die Macht entweder überflüssig oder vollkommen bereit finden, sich den gesellschaftlichen Zwecken genau anzuschließen; man wird mit einem Worte keine besondere Ueberlegung nöthig zu haben glauben, weil alles, was durch die richtige Ueberlegung und das ihr angemessene Handeln erreicht werden könnte, schon als realisirt vorausgesetzt wird. Vorausgesetzt, — in einem Denken, welches eine ideale Welt mit der wirklichen verwechselte, und die Mängel der letzteren über dem Musterbilde vergäße! Aber dem Vergessen der wirklichen Gesellschaft und ihrer sittlichen Schranken ist längst schon durch frühere Betrachtungen vorgebaut worden, und die Erkenntniß der Gründe dieser Schranken zeigt, daß sie die sittliche Durchbildung der Gesellschaft zwar nicht unmöglich machen, aber ihr immer nur eine allmählige Annäherung an das Ideal der beseelten Gesellschaft gestatten.

Vor allem Andern muß man sich gegenwärtig halten, daß man den Grad der wirklich vorhandenen gesellschaftlichen Durchdringung nicht zu hoch anschlagen dürfe. In jeder wirklichen Gesellschaft giebt es neben den Verschmelzungen unzählige Hemmungen; und jede dieser Hemmungen raubt dem Gemeingeiste etwas an seiner Allgemeinheit und Energie. Sodann sind die Ideen, die für die beseelte Gesellschaft das einzige Medium der Gesellung sein sollen, gar nicht die ursprünglich gesellenden Kräfte;

in der wirklichen Gesellschaft muß man oft schon froh sein, wenn neben den egoistischen Interessen, die die Einzelnen an einander binden, die Rücksicht auf die Ideen Platz findet. Ferner ist nicht jeder, der in der Gesellschaft lebt, darum mit seinem Wollen und Thun auch schon etwas für die Gesellschaft; und obwohl sich jeder in gewissen geselligen Kreisen vorfindet, in denen er aufwächst, so liegt darin doch noch keineswegs eine Entscheidung, ob er sich der gegebenen Gesellschaft überhaupt, noch weniger, ob er sich ihr in sittlicher Weise anschließen werde. Endlich können, selbst vorausgesetzt, daß irgend welche sittliche Elemente unter den Vielen, die auf einem und demselben Boden neben und mit einander leben, sich erzeugt haben, große Unterschiede in der Art stattfinden, wie dieses Quantum sittlichen Wissens und Wollens auf die Einzelnen vertheilt ist. Daher die sittliche Entwickelung der Gesellschaft bald von der Einwirkung ausgezeichneter Persönlichkeiten abhängt; (wohin nicht blos die Religionsstifter und Gesetzgeber, sondern auch diejenigen gehören, welche in kleineren Kreisen, in den Familien, den Gemeinden u. s. w. einen veredelnden Einfluß ausüben;) bald aber auch der Einzelne, ausgesetzt der Macht des schon gebildeten gesellschaftlichen Geistes, von ihm die Richtung seines Wollens empfängt. In beiden Fällen erscheint der Einzelne in einem gewissen Sinne als außerhalb der Gesellschaft stehend, dort indem er die Gesellschaft, hier indem diese ihn zu sich emporzuheben sucht*). Aber dieses Außerhalb könnte nur als vorübergehend betrachtet werden, indem das Ziel der Erziehung in beiden Fällen die Ausgleichung der sittlichen Differenz zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft sein würde. Auch ist dieses Außerhalb insofern nicht als eine Trennung zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft zu verstehen, als doch eine Berührung und Einwirkung beider mit und auf einander dabei angenommen wird; könnte diese nicht angenommen werden, so entzöge sich das ganze Verhältniß

*) Derselbe Unterschied kann bei dem unsittlichen Handeln stattfinden, wenn der Einzelne (aus Herrschsucht, Egoismus u. s. w.) die in der Gesellschaft schon vorhandenen sittlichen Gestaltungen zu zerstören sucht, oder die Verderbniß der Gesellschaft die sittliche Bildung des Einzelnen hemmt oder verdirbt.

dem Begriffe der Gesellschaft oder wenigstens einer Tendenz zu derselben.

Fragt man nun zuvörderst, wie sich diese Tendenz zur Gesellung in dem sittlich Gebildeten äußern wird, so kann, vorzüglich wenn man größere gesellschaftliche Verhältnisse im Sinne hat, der Fall nur selten eintreten, wo es einer Ueberlegung für ihn bedürfte, ob er überhaupt Gesellschaft stiften solle. „Man kann sich andern, nicht eben so andere sich gesellen;“ Gesellschaft ist immer schon da; daher könnte zuerst nur die Frage entstehen: welcher der gegebenen Gesellschaften er sich anschließen solle? Für unzählige Menschen entscheidet sich diese Frage ganz einfach durch die Unmöglichkeit, sich die Gesellschaft, in welcher sie leben wollen, zu wählen; aber auch da, wo eine Wahl frei stände, muß sich diese Wahl wenigstens entscheiden, damit nicht die beschränkte Kraft des Einzelnen wirkungslos im Unbestimmten sich verliere. Diejenige Gesellschaft wird nun hier den Vorzug gewinnen, mit welcher in sittlich wirksame Verhältnisse zu treten die nächste Gelegenheit und Aufforderung vorhanden ist. Diese bietet in der Regel das Vaterland dar, an welches sich der Einzelne ohnedies durch die Familie, die Gemeinschaft der Sprache und Sitte, und durch die Anmuthung, ihm die Anfänge seiner eigenen sittlichen Bildung zu verdanken, gebunden findet. Nur sehr wenige Menschen sind innerlich und äußerlich befähigt, (denn die innere Befähigung reicht ohne die Bedingungen der äußern Wirksamkeit nicht aus,) ihre sittliche Thätigkeit über die Grenzen des Landes, dem sie durch ihre Geburt angehören, ohne Verlust für die Reinheit und Präcision derselben zu erweitern. Für den Staatsmann oder Fürsten, für den Dichter und Denker mag in einzelnen Fällen der Gedanke an eine kosmopolitische Wirksamkeit etwas weniger als eine Chimäre sein; für die ungeheure Mehrzahl derer, die überhaupt etwas für die Gesellschaft wirken können, ist die Gesinnung des Patriotismus diejenige Erweiterung ihres gesellschaftlichen Strebens, innerhalb deren allein, und selbst dann noch bei weitem öfter mittelbar, als unmittelbar, auf eine bestimmte Wirkung zu rechnen ist. Gleichwohl liegt darin nicht, daß der Einzelne an sein Geburtsland sittlich schlechthin gebunden sei. Wo es ihm die Bedingungen einer solchen sittlichen Thätigkeit, wozu er gerade sich specifisch befähigt und innerlich aufge-

fordert fühlt, entschieden versagt, da mag er sich einen andern Wirkungskreis suchen; er mag sich anschließen, wo die Möglichkeit der sittlichen Anschließung vorhanden ist.

Welche Wahl aber auch in dieser Rücksicht der sittlich Gebildete treffe, zweierlei liegt ihm in seinem Verhältnisse zur Gesellschaft unbedingt ob: er muß sich mit der Gesellschaft bekannt machen in Beziehung theils auf die in ihr schon vorhandenen oder noch fehlenden Elemente der Sittlichkeit, theils auf die in ihr sich vorfindenden Vehikel des Fortgangs oder Rückgangs; und sodann: er muß ein Bewußtsein seiner Individualität zu gewinnen suchen, um die Art seiner Anschließung an diese concrete Gesellschaft zu bestimmen, um den Punkt zu finden, von welchem aus er an den sittlichen Aufgaben der Gesellschaft Theil nehmen könne. Kenntniß und Theilnahme sollen in jedem die Grundlage eines ächten Gemeingeistes bilden. Die Bethätigung dieses Gemeingeistes ist der Entschluß, nach dem Maaße und der Richtung der persönlichen Kraft eine bestimmte Stelle in der Gesellschaft auszufüllen. Mit einem Worte: die allgemeinste Pflicht des Einzelnen gegen die Gesellschaft ist, sich einem Berufe zu widmen und zwar einem bestimmten, „denn nur durch bestimmte Leistungen vermag der Einzelne in den Mittelpunkt der gesellschaftlichen Freiheit zu gelangen." (S. 289). Durch diese sittliche Beziehung auf die Gesellschaft unterscheidet sich der Beruf von der bloßen Beschäftigung und der Arbeit. Beschäftigen wird sich jeder, wie er kann und mag; arbeiten, Geschäfte treiben, wie er muß und wie ihn sein Vortheil treibt; einen Beruf hat er nur, indem er seine Geschäfte nicht als bloße Privatsache, sondern zugleich in ihrer Bedeutung für die Gesellschaft betreibt und betrachtet. Soll der Beruf etwas Sittliches bezeichnen, so sollte man nicht das Verhältniß des Einzelnen zur Gesellschaft darunter verstehen, vermöge dessen er mit ihr gegen gewisse Vortheile gewisse Leistungen austauscht, sondern nur dasjenige, vermöge dessen er einen Theil der sittlichen Gesammtaufgabe in Beziehung auf die Gesellschaft zu der seinigen macht. Allerdings ist nur der geringste Theil menschlicher Arbeiten so beschaffen, daß die Beziehung auf den sittlichen Gehalt der Gesellschaft in ihnen so unmittelbar in die Augen springt, wie etwa bei den Arbeiten des Richters, des Lehrers und Erziehers

oder ähnlichen; die meisten erscheinen vielmehr zunächst als bloße Privatsache, als untergeordnete Glieder in dem Systeme der Bedürfnisse und Genießungen, wie die Arbeiten der zahlreichen dienenden Classe, der Handwerker, der Kaufleute u. s. f. Obgleich indessen jene eine unmittelbare Wirkung auf die innere Articulation der beseelten Gesellschaft einschließen, diese meist nur eine mittelbare zulassen, so hängt doch auch bei den ersteren die Reinheit und Vollständigkeit ihrer Wirkung fast ganz und gar von dem Geiste ab, in welchem sie erfüllt werden; ob nämlich die Einzelnen sie nur als einen Lohndienst oder wirklich als sittlichen Beruf treiben. Und etwas von dieser Gesinnung kann und soll überhaupt jedem Arbeiter innewohnen; in jedem, der ein Geschäft treibt, das nur nicht unsittlich ist in sich selbst, soll sich das Bewußtsein entwickeln, daß das Ganze auch auf seine Leistung rechne, und daß diese Leistung tüchtig und gut darzustellen, ihm in den Augen der Gesellschaft zur Ehre gereichen werde. Dieses Bewußtsein bezeichnet ganz allgemein und ohne Rücksicht auf besondere gesellschaftliche Auszeichnungen das, was man Standesehre nennen kann. Um freilich ein solches Selbstgefühl zu erzeugen, muß die Gesellschaft namentlich den niederen Classen entgegenkommen; erst wenn und in welchem Grade es sich in diesen gebildet hat, kann die Gesellschaft auch auf sie mit Sicherheit rechnen. Eine Gesellschaft, die sich nicht die Mühe geben will, den natürlichen Egoismus und die natürliche Uncultur der niedern Classen zu heilen, wird das Dasein derselben immer nur als eine Last empfinden, deren sie gleichwohl nicht entbehren kann.

— 2!

Daß zu der Erfüllung eines bestimmten Berufes Kenntnisse und Geschicklichkeiten gehören, daß jene erworben, diese geübt sein wollen, daß es folglich eine Vorbereitung auf den Beruf gebe und daß diese Vorbereitung zur rechten Zeit so weit vollendet werden müsse, daß sie eine hinlängliche Gewähr für die individuelle Tauglichkeit darbiete, das alles versteht sich von selbst. Eine große, schwerlich jemals ganz zu hebende Schwierigkeit liegt hier darin, daß die Vorbereitung auf einen bestimmten Beruf in der Regel früher beginnen muß, als jene beiden Bedingungen, Kenntniß der vorhandenen Gesellschaft und der in ihr wirksamen Vehikel des Fortschritts oder Rückschritts, und Vergleichung der eigenen Individualität mit den verschiedenen möglichen Berufsarten, von

dem Einzelnen selbst mit einer Klarheit erfüllt werden können, die ihm die Ueberzeugung gebe, daß sein äußerer Beruf zugleich sein innerer sei. Dazu kommen in vielen Fällen die Beschränktheit der äußeren Lage, der Gang der Ereignisse, die den Einzelnen bald hierhin, bald dorthin führen, und ihm keine stetige Verfolgung des betretenen Weges gestatten, endlich gesellschaftliche Einrichtungen, die nicht jedem jede Stelle in der Gesellschaft zugänglich machen; selbst in dem eigenen Innern stehen gerade den bessern Menschen, die es mit der Aufgabe ihres Lebens ehrlich meinen, oft Umwandlungen bevor, die sie an ihrer Befähigung für einen bestimmten Beruf zweifeln lassen. Daher geschieht es, daß nicht immer die rechten Menschen an die rechten Stellen kommen; und dadurch erleidet die Gesellschaft gerade bei denen den größten Verlust, deren Befähigung geeignet wäre, in bestimmten Kreisen eine directe Einwirkung auf sie auszuüben. Dem Verluste so vieler Kräfte und den verderblichen Fehlgriffen, die hier in der Wirklichkeit häufig sind, kann wenigstens zum Theil dadurch entgegengewirkt werden, daß zuerst die Gesellschaft selbst die Ursachen derselben möglichst hinwegräume, die nicht in dem natürlichen Entwickelungsgange des Einzelnen selbst liegen; daß sie also den verschiedenen Berufsarten eine allgemeine und nur von der Rücksicht auf Tüchtigkeit und Befähigung abhängige Zugänglichkeit sichere; sodann dadurch, daß die Abrichtung und Einübung der Einzelnen nicht der eigentlichen Erziehung zu geistiger Selbstständigkeit vorgreife oder sie verdränge. Denn eine solche Erziehung allein kann den Einzelnen auf den Punkt stellen, wo er, sich selbst betrachtend, nach eigner Einsicht richtig bestimmen und wählen kann, was er der Gesellschaft sein könne, was nicht. Außerdem werden die Schwierigkeiten in der Wahl des Berufs um so mehr verschwinden, je mehr die specifische Verschiedenheit der Berufsarten sich in der gemeinschaftlichen Beziehung derselben auf gleiche oder verwandte Zwecke ausgleicht; dadurch würde sich vielleicht eine größere Leichtigkeit der Uebergänge und ein innerer Zusammenhang der durch sie geförderten Thätigkeiten bilden, die dem Einzelnen von seinem individuellen Standpunkte aus mannigfaltige Wege eröffneten. Die daraus für ihn erwachsende Begünstigung würde die Annäherung der wirklichen Gesellschaft an die beseelte Gesellschaft wenigstens theilweis von selbst herbeiführen; denn je mehr sich die

ſittlichen Beſtrebungen der Geſellſchaft mit denen des Einzelnen begegnen, je bereitwilliger folglich auch der Einzelne iſt, auf dasjenige Individuelle, was ſich jenen nicht anſchließen kann, Verzicht zu leiſten, deſto leichter wird es ihm werden, in die Richtung des geſellſchaftlichen Wollens einzugehen.

In der Wahl und Erfüllung eines beſtimmten Berufs liegt aber auch zugleich die Hinweiſung auf die Grenzen der Thätigkeit, welche deſſen Beſtimmtheit dem Einzelnen anweiſt. So gewiß jeder wollen ſoll, der Geſellſchaft alles das zu ſein, was er ihr ſein kann, ſo gewiß ſoll er ihr das nicht ſein wollen, was er ihr nicht ſein und leiſten kann. Dieſes Zurücktreten, dieſes Sich-ſelbſt-Beſchränken iſt durchaus nothwendig, wo aus dem geſellſchaftlichen Wirken vieler einzelnen, verſchiedenartig Befähigten und Gebildeten, ein harmoniſches Ganze entſtehen ſoll; wo jeder ſich vordrängt und zufährt, alles verſtehen, anordnen, ausführen will, da müſſen eben ſo Mißverhältniſſe entſtehen, als wenn in einem Concerte jedes Inſtrument alle übrigen erſetzen wollte. Die Gründe für die Grenzen der Geſchäftigkeit liegen in den Grenzen individueller Kraft und Befähigung, und in der, gerade in der Geſellſchaft nothwendigen Rückſicht auf die Thätigkeit und Befähigung anderer. Wo verſchiedenartige Zwecke durch ein gemeinſchaftliches Zuſammenwirken ſollen erreicht werden, da dürfen ſich die wirkenden Kräfte, jede einzeln genommen, nicht zerſplittern, wenn ein großes und bedeutendes Geſammtreſultat hervortreten ſoll; die beſondern Energien beſtimmter, und darum allerdings, jede für ſich betrachtet, einſeitiger Beſtrebungen, ſind allein geeignet, nach Rückſichten der Vollkommenheit (S. 308) den größtmöglichen Totaleffect hervorzubringen. Andrerſeits giebt es Arbeiten und Aufgaben, von denen der Einzelne ſich wird ſagen dürfen, daß ſie nur durch ihn gelöſt werden können, Verhältniſſe, wo gerade auf ihn gerechnet wird, und daraus entſtehende unübertragbare Pflichten; aber es giebt deren noch weit mehrere, wo er ſelbſt auf die Mitwirkung anderer rechnen, ihre größere Befähigung anerkennen muß, und wo ihnen vorgreifen, das aufgegebene Werk vielleicht aufhalten oder unmöglich machen würde. Daß jeder ſeine Schuldigkeit thue, unverdroſſen, ohne Nebenabſichten, präcis, ſo, daß andere mit Sicherheit auf ihn rechnen können, dieſes τὰ αὑτοῦ πράττειν, in welchem Plato den eigentlichen Aus-

druck für den Begriff der δικαιοσύνη fand, ſchließt daher ſelbſt eine Reſignation nicht aus, die ſich das Handeln lieber verſagt, als ſich der Gefahr ausſetzt, durch fragmentariſche, vielleicht nicht einmal richtig angelegte Verſuche andern den Platz eines richtigeren Thuns zu verbauen. An dieſe Reſignation ſich zu erinnern iſt um ſo wichtiger, je energiſcher der Trieb iſt, ſich ſelbſt in einer mannigfaltigen Geſchäftigkeit darzuſtellen, und je leichter daraus ein falſcher Enthuſiasmus entſpringt, der die eigene Vorliebe mit dem Ideale geſellſchaftlicher Einrichtungen verwechſelt und über beiden die Bedingungen der Ausführung vergißt. Die Quellen dieſes Triebes ſind bei weitem nicht immer ein unverfälſchtes Intereſſe an der ſittlichen Geſtaltung der Geſellſchaft, ſondern oft Eitelkeit, Ehrſucht, Herrſchſucht, die einen großen Kreis zur Folie des eigenen Glanzes machen will, die es nicht ertragen kann, ſich unterzuordnen, und mit dictatoriſcher Härte in Verhältniſſe eingreift, welche zu reſpectiren die eine oder die andere von den Ideen ſelbſt unmittelbar gebietet. Je ſtärker die dadurch hervorgerufenen Kraftäußerungen ſind, je mehr ſie durch äußere Umſtände begünſtigt werden, deſto leichter vermögen ſie den Einzelnen über die Grenzen hinauszutreiben, innerhalb deren für ihn eine tadelloſe ſittliche Thätigkeit möglich war, und deſto gewiſſer werden ſie nicht nur die Geſellſchaft verwirren, ſondern auch den Einzelnen in Anſprüche und Colliſionen verſtricken, denen er unterliegen muß, oder deren Wirkungen er nur durch neue Gewaltſchritte entgehen kann.

Gleichwohl liegt in der Hinweiſung auf dieſe Grenzen der Geſchäftigkeit nicht das Geringſte von jener indolenten Gleichgültigkeit gegen das Ganze der geſellſchaftlichen Angelegenheiten, die, wo auch der Hand verſagt wäre, wirkſam einzugreifen, ſich einen freien Blick und die Geſinnung der lebendigen Theilnahme zu bewahren zu träge oder zu gedankenlos iſt. Vielmehr ſchließt dieſe Geſinnung ſchon die erſte Forderung ein, welche der Einzelne in Beziehung auf die Geſellſchaft zu erfüllen hat, die der Kenntniß und Theilnahme; nur dadurch, daß ſie in allen Einzelnen lebendig iſt, kann verhindert werden, daß die Theilung der Arbeit nicht die innere geſellſchaftliche Einheit auflöſe, und die geiſtige Verknüpfung des Ganzen in einen äußerlichen Aggregatzuſtand verwandle. Soll die geſellſchaftliche Verknüpfung überdies eine

Tendenz zur beseelten Gesellschaft enthalten, so muß der Gedankenkreis jedes Einzelnen sich nicht nur zu den Ideen erheben, sondern auch, in der wirklichen Gesellschaft, zu der Reflexion auf die Mittel und Bedingungen erweitern, von welchen gerade hier und jetzt ein Fortschreiten zum Bessern abhängt; er muß eine Empfänglichkeit in sich cultiviren, die sich für die Leistungen der übrigen und ihr Verhältniß zu den gesellschaftlichen Aufgaben nicht spröde abschließt. So bleibt jeder, betrachtend, theilnehmend, urtheilend, in dem allgemeinen Centrum der gesellschaftlichen Bestrebungen, in welche er gleichwohl handelnd nur von einer bestimmten Seite her eingreift; und diese vielseitige Empfänglichkeit für alles Schöne, Gute und Edle, welches von Verschiedenen auf den verschiedenen Stellen der Gesellschaft erstrebt wird, zusammengenommen mit der ausgezeichneten Tüchtigkeit seiner besondern Leistungen bezeichnet die Aufgabe des Einzelnen in seiner Beziehung auf die Gesellschaft*).

Der Pflicht des Einzelnen, sich der Gesellschaft auf eine bestimmte Weise darzustellen und darzubieten, entspricht nun aber auch eine Pflicht der Gesellschaft, die sittlichen Leistungen der Einzelnen anzuerkennen. Diese Forderung läuft im Allgemeinen darauf hinaus, daß, so wie den Bestrebungen des Einzelnen, so auch den öffentlichen Einrichtungen eine Tendenz zur sittlichen Gesellung angemuthet wird. Sie gilt daher zunächst und am dringendsten denen, die auf das Ganze der Gesellschaft den stärksten und durchgreifendsten Einfluß haben, d. h. den Mächtigen. Gleichwohl ist es nicht nöthig, das Verhältniß der Macht zur beseelten Gesellschaft jetzt schon in den Vordergrund der Betrach-

*) Vgl. oben S. 289. In Beziehung auf die von dem hier Ausgesprochenen verschiedene Ableitung dieser Forderung bei Herbart (Allg. pr. Philos. S. 239 flgg.) mag bemerkt werden, daß die Theilung der Aufgaben allerdings im Culturſyſteme eine Stelle hat, daß aber die Nothwendigkeit einer solchen Theilung wesentlich in den Schranken der individuellen Kraft und Befähigung liegt, und überhaupt ihre wahre Bedeutung nur da hat, wo es sich um die vermittelnden Thätigkeiten handelt, welche die gesellschaftliche Darstellung der Ideen bedingt. Allerdings kann nicht leicht einer zugleich Sachwalter und Geistlicher und Arzt sein; aber es hätte keinen Sinn, zu sagen: der eine solle sich vorzugsweise der innern Freiheit, der andere der Rechtlichkeit, ein dritter des Wohlwollens u. s. w. befleißigen.

tung zu rücken; jene Anmuthungen mögen also als Pflichten der Gesellschaft gegen sich selbst und dadurch zugleich gegen den Einzelnen, insofern sein Wollen von einer Tendenz zur sittlichen Gemeinschaft geleitet ist, betrachtet werden; wobei es einerseits von der bestimmten Structur einer concreten Gesellschaft abhängt, welchen Personen, als den in gewisser Hinsicht mächtigsten, die Erfüllung derselben zunächst obliegt, andrerseits die Ansprüche, welche diese Pflichten bezeichnen, diesen Personen gegenüber schon vorläufig als *Präsumtionen* für den Inhalt des *öffentlichen Rechtszustandes* betrachtet werden können.

Hierher nun gehört vor Allem die Pflicht der Gesellschaft, die Hindernisse möglichst hinwegzuräumen, welche die Innigkeit der gesellschaftlichen Durchdringung und die Energie des gesellschaftlichen Wollens mehr oder minder beschränken (S. 396 flgg.). Denn die Rechtsgesellschaft, das Verwaltungssystem u. s. w. sollen vor allem Gesellschaft sein, und was die Gesellung überhaupt hindert, hindert auch die Gesellung für einen bestimmten sittlichen Zweck. Alle Gesellung aber fordert Leichtigkeit und Sicherheit der Mittheilung, damit die Vielen sich *verständigen* und *im Einverständniß bleiben* können. Was also als Medium der Mittheilung dienen kann, soll ausgebildet, gepflegt und geschützt werden. Diese Pflicht gilt nun zwar jedem Einzelnen, für jeden besondern Fall, wo er sich eines Mittels der Mittheilung bedient; es wiederholen und verstärken sich durch Rücksichten auf die Gesellschaft hier alle die Betrachtungen, welche namentlich über die Pflicht der Wahrhaftigkeit schon früher sind ausgeführt worden (S. 466 flgg.); ja es entstehen hier ganz bestimmte Pflichten in Beziehung auf den Gebrauch und die Ausbildung z. B. der Sprache, als des wichtigsten Mittel der Communication unter vernünftigen Wesen; denn wer die Sprache verwirrt und verdirbt, verwirrt und verdirbt den Gedankenkreis, dessen Zeichen sie ist, und vernichtet oder erschwert wenigstens die Möglichkeit eines wahren Einverständnisses. Eine allgemeinere und die Gesellschaft als solche näher angehende Bedeutung bekommt aber diese Pflicht durch die Forderung der *Oeffentlichkeit* dessen, was das *Ganze* der gesellschaftlichen Interessen berührt. Oeffentlichkeit ist eigentlich nur ein verschiedener Ausdruck für Gesellung in Beziehung auf den geistigen Verkehr der Glieder der Gesellschaft unter einander; man denke alle

Oeffentlichkeit deſſen, was die Intereſſen der Geſellſchaft berührt, hinweg, ſo wird, trotz eines gemeinſchaftlichen Commando, wenigſtens das Bewußtſein der Geſellung allmählig verſchwinden. Der Grad der Oeffentlichkeit, der in einer Geſellſchaft herrſcht, iſt daher auch wirklich ſo ziemlich der directe Maaßſtab für den Grad ihrer innern Verbindung. Nun liegt zwar darin keineswegs, daß alle Geſchäfte, welche im Intereſſe der Geſellſchaft nothwendig abgethan werden müſſen, gleichſam alle einzelnen Acte des geſellſchaftlichen Lebens öffentlich vollführt werden ſollen. Bei ſehr vielen würde das unmöglich, bei andern vielleicht unzweckmäßig und ſchädlich ſein; und es iſt für jede Claſſe von Geſchäften Aufgabe einer beſondern Ueberlegung, in wiefern ein gewiſſer Grad und eine beſtimmte Form ihrer öffentlichen Ausführung zuläſſig und wünſchenswerth iſt. Wohl aber ſollen die Gründe ſowohl als die Reſultate aller geſellſchaftlichen Maaßregeln und Thätigkeiten der öffentlichen Kenntniß nicht entzogen werden; denn die Kenntniß iſt die Bedingung nicht nur der Theilnahme, ſondern auch der Kritik und Controle, welche auszuüben die Geſellſchaft ein Intereſſe hat. Die beſtimmte Befugniß, die Theilnahme, Kritik und Controle auf eine innerhalb der Geſellſchaft direct wirkſame Weiſe auszuüben, weiſt nun zwar auf das Verhältniß der Privatwillen und der geſellſchaftlichen Formen zur Macht zurück; daß aber innerhalb der Geſellſchaft gewiſſe Organe der Oeffentlichkeit der Macht gegenüber vorhanden und anerkannt ſeien, iſt eine nothwendige Forderung, wenn nicht die geſellſchaftlichen Angelegenheiten in die Gefahr kommen ſollen, zu bloßen Privatſachen derer zu werden, welche an der Spitze der Geſellſchaft ſtehen.

Soll ferner der Gemeingeiſt ſich aus den eigenen Willensregungen der Einzelnen erzeugen, dieſe zur Einheit der geſellſchaftlichen Perſönlichkeit verſchmelzen, ſo gehört dazu freie Regſamkeit aller Kräfte und Beſtrebungen, die ſich dem ſittlichen Organismus anzuſchließen fähig ſind. Die Innigkeit der geſellſchaftlichen Durchdringung läßt ſich nun einmal nicht befehlen und erzwingen; aber ſie läßt ſich als eine in demſelben Grade wachſende Größe erwarten, in welchem der Einzelne für die Darſtellung ſeiner innern Regſamkeit, für die Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe und Intereſſen in der Geſellſchaft Gelegenheit, Förderung, Schutz findet. Auf der Freiheit dieſer Regſamkeit beruht überdies

das Vorhandensein der Kenntnisse, der Geschicklichkeiten, der Gesinnungen, deren die Gesellschaft in jedem Augenblicke auf tausend Punkten bedarf, welche sie benutzen muß, ohne sie erzeugen zu können, deren Erzeugung, Aneignung und Ausbildung vielmehr immer von der individuellen Thätigkeit der Einzelnen abhängt. Mögen also diese Thätigkeiten sich theilweis auch noch als Ausdruck eines particulären Interesse, besonderer Neigung und Vorliebe, vielleicht selbst eines Egoismus ankündigen, der unmittelbar nur für sich, nicht für die Gesellschaft sorgt, aber wenigstens dem Ganzen der gesellschaftlichen Zwecke nicht hemmend in den Weg tritt, — die Gesellschaft soll den Einzelnen in allen diesen Fällen gewähren lassen; sie soll die Privatinteressen, so lange sie nicht widerrechtlich und unbillig mit einander streiten, schonen, sie soll der Individualität einen Spielraum lassen oder selbst eröffnen, innerhalb dessen sie sich selbst genügen kann. Sie soll nicht drücken und hemmen, wo es nicht nöthig ist, sie soll sich vielmehr dergestalt über der Gesammtheit der möglicherweise streitenden Privatinteressen halten, daß sie dem Drucke, den einzelne Theile der Gesellschaft ihrer Natur nach gegen andere auszuüben geneigt sind, entgegenarbeitet. Denn jede unterdrückte Kraft geht als solche für die Gesellschaft verloren, und die Energie der gesellschaftlichen Gesammtkraft hängt wesentlich von der freien Wirksamkeit aller gesellschaftlichen Partialkräfte ab. Durch die Sorge für sie sichert sich die Gesellschaft ihre innere Gesundheit, sie vermeidet gefährliche Spannungen und Reibungen, sie hindert das trügerische Schauspiel fingirter Kräfte (S. 397 flg.), die mehr wirken sollen, als sie neben den wahren Kräften wirken können, und die eben dadurch die letzteren veranlassen, in der Tiefe der Gesellschaft fortzuarbeiten und sich Bahn zu brechen, wie sie können. So stellt sich die Betrachtung schon dann, wenn man die freie Regsamkeit der Kräfte als Bedingung der Innigkeit und Energie des gesellschaftlichen Wollens ins Auge faßt; noch mehr würde sich diese Forderung durch die Ansprüche des Verwaltungssystems verstärken. Denn freie Regsamkeit ist schon an sich selbst und noch ohne Rücksicht auf die Wirkungen, die sie nach sich zieht, für jeden, der ein Verlangen darnach hat, eine Quelle des Wohlseins, der Befriedigung, die die Gesellschaft, wo sie sich auf den Standpunkt des Wohlwollens erhebt, ohne

anderweite Gründe ſittlicher Nothwendigkeit ihm nicht wird verkümmern wollen.

Als eine ſchlechthin unbedingte wird nämlich ohnedies dieſe Forderung freier Regſamkeit Niemand auffaſſen, der ſich erinnert, daß überhaupt keine Art von Freiheit einen andern Werth hat, als den ihres Gebrauchs, und daß in einer Geſellſchaft, welcher eine Richtung auf das Ideal der beſeelten Geſellſchaft ſoll beigelegt werden können, für die bloße Willkühr kein Platz iſt. Die Freiheit der eigenen Kraftentwickelung wird zwar die Geneigtheit des Anſchließens erzeugen; aber ſie giebt dem geſellſchaftlichen Wollen noch keinen Inhalt, viel weniger einen würdigen Inhalt; als bloße Freiheit und Ungebundenheit könnte ſie auch das Schlechte, das jeden würdigen Inhalt Auflöſende und Zerſtörende ſein. Es giebt Neigungen, Begierden, Intereſſen, die ſich den geſellſchaftlichen Ideen nicht anſchließen können oder wollen; Begierden des platten Egoismus, der Habſucht, der Herrſchſucht, der Ungerechtigkeit, der Unbilligkeit u. ſ. f., Particularintereſſen, welche über einzelne Corporationen und Stände verbreitet dem öffentlichen Wohle in den Weg treten, bei Vertheilung gemeinſamer Laſten Ausnahmen für ſich verlangen u. ſ. f. Eben ſo beſtimmt als die Forderung: alle die Kräfte, die den ſittlichen Zwecken der Geſellſchaft nicht entgegentreten, nicht zu hemmen, erhebt ſich daher die: denjenigen Kräften keinen freien Spielraum zu geſtatten, deren Wirkſamkeit mit den geſellſchaftlichen Ideen unverträglich iſt. Es giebt nicht nur Menſchen, die zu nichts taugen, ſondern auch ſolche, deren Wollen in einem größeren oder kleineren Umfange ſich in Conflict mit dem Rechte, dem öffentlichen Wohle ſetzt u. ſ. w. Gegen ſie befindet ſich die Geſellſchaft in einem Kampfe; und gerade darin wurzelt das Bedürfniß einer zwingenden Macht, und zwar ſo tief und in einem ſolchen Umfange, daß die Praxis des geſellſchaftlichen Lebens ſehr häufig, kein anderes Auskunftsmittel hat finden können, als die Verwandlung jedes Anſpruchs, der von irgend einer der Ideen ausgeht, in ein Rechtsgebot ſammt der Verknüpfung des Rechtes mit Zwangsmaaßregeln, deren Ausübung in den verſchiedenen Geſtaltungen der Polizei, der Civil- und Criminaljuſtiz noch heute bei vielen als die eigentliche und weſentliche Function der geſellſchaftlichen Macht gilt. Aber der Zwang

berührt immer nur das, was auf die Oberfläche der Erscheinung tritt; er trifft die äußere Handlung, nicht die Gesinnung; er „drängt das Schlechte in den Winkel;“ er bindet der Bosheit die Hände, ohne ein besseres Wollen zu erzeugen; und je allgemeiner, je unvermeidlicher die Anwendung äußerer Zwangsmaaßregeln ist, desto weiter, kann man sagen, ist eine Gesellschaft von dem Ideal ihrer sittlichen Beseelung entfernt.

Diese mangelhaften und unsicheren Wirkungen des Zwanges kann nun nichts anderes ergänzen, als die Sorge für eine möglichst allgemein und gleichmäßig verbreitete sittliche Cultur*), deren Erfüllung eine Pflicht der Gesellschaft nicht blos gegen die Einzelnen, sondern auch gegen sich selbst als Ganzes ist. Was an dem Menschen culturfähig ist, ist zunächst sein geistiges Leben, sein Denken und Wollen; und die Bedingung aller sittlichen Cultur ist die Befreiung von der einseitig beschränkten Vertiefung in die Objecte der sinnlichen Auffassung und von der rohen Gewalt der Begierden und Leidenschaften. Der Reichthum und die vielseitige Beweglichkeit eines richtig ausgebildeten Gedankenkreises zusammengenommen mit der sittlichen Entschiedenheit eines charaktervollen Wollens drückt das aus, was der geistigen Cultur einen Werth und für die ethischen Zwecke der Gesellschaft eine Bedeutung giebt. Was also irgend Nahrung für jene, und feste Haltepunkte für diese darbietet, soll die Gesellschaft dem Einzelnen nicht nur nicht versagen oder verkümmern, sondern sie soll es ihm wo möglich zur Aneignung und weitern Entwickelung darbieten. Insofern die hierauf gerichtete gesellschaftliche Thätigkeit absichtlich, nach einem von verschiedenen Punkten aus auf dasselbe Ziel hinarbeitenden Plane, sich in geordneten, auf eine bestimmte Weise in einander eingreifenden, einander fördernden Einrichtungen darstellt, erhebt sich die Gesellschaft zum Cultursystem. Da nun das Cultursystem in seiner Vollendung gedacht eben sowohl das Sittliche einschließt, und in dieser Hinsicht fast nur ein anderer Ausdruck für die beseelte Gesellschaft ist, als auch in der Reihenfolge der Geschlechter als Mittel der Erzeugung,

*) Wo die Gesellschaft Staat ist, und der Staat auf der Gemeinschaft des Volks beruht, liegt darin die Aufgabe einer sittlichen Nationalbildung.

Erhaltung und Veredelung des allgemeinen sittlichen Geistes wirkt, so bietet es sehr verschiedene Seiten der Betrachtung dar, die zum Theil einige rückwärtsgreifende Bestimmungen nöthig machen.

Zuvörderst ist der Gedanke fern zu halten, als hänge der Werth der Cultur lediglich von dem größeren oder kleineren Quantum irgend eines Wissens, Könnens und Wollens ab. Die Beurtheilung nach Rücksichten der Vollkommenheit wird sich zwar auch hier als begleitender Factor geltend machen; aber darüber, daß er den Begriff der sittlichen Cultur nicht bestimmt und also für sich allein betrachtet auch den Begriff des Cultursystems nicht erzeugt, genüge es, auf frühere Erörterungen zurückzuweisen (S. 176 flgg.). Eben darum bedarf es einer besondern Untersuchung der Frage: welche Bedeutung Wissenschaft, Kunst und Religion, denn diese Begriffe bezeichnen die Gebiete, welche die Grundlage aller höhern geistigen Bildung enthalten, für die Organisation der beseelten Gesellschaft haben. Das bloße Dasein irgend eines Wissens, irgend welcher künstlerischer Productivität und Receptivität, irgend welcher religiöser Bedürfnisse, Gefühle und Ueberzeugungen giebt an sich und unmittelbar dem Menschen noch keinen sittlichen Werth, sondern dieser sittliche Werth dessen, der nach dem Wissen u. s. w. strebt, könnte lediglich der Richtung seines Wollens auf jenen Besitz gelten. Zwar die Religion, wenn sie etwas mehr ist, als ein bloßer Complex statutarischer Dogmen und äußerer Gebräuche, schließt ihrer Natur nach die Gesinnungen der Dankbarkeit, des Vertrauens, der Ehrfurcht vor dem Höchsten ein, und enthält in diesen Gesinnungen selbst schon sittliche Elemente*); aber das Vorhandensein des Wissens,

*) Religion, als Glaube, ist überaus wichtig für die inneren Zustände, für das Befinden des Menschen; aber der Inhalt dieses Glaubens richtet sich, insofern er nicht blos äußerlich aufgenommen wird, sondern in dem eigenen Innern des Menschen sich erzeugt und befestigt, wesentlich mit nach den Gesinnungen. Wie der Mensch, so ist seine Religion. Wo die Religion blos als statutarisches Dogma überliefert wird, steht sie in der Regel in einem sehr lockeren Zusammenhange mit der Gesinnung; sie erzeugt höchstens Unterwerfung und äußere Werkheiligkeit, aber sie giebt keine wahre sittliche Haltung. Aber auch als Glaube, gestützt auf Gesinnung, ist sie zunächst allen Modificationen der Gesinnung unterworfen und bleibt insofern immer noch etwas Individuelles. Dennoch gehört der religiöse Glaube zu den

werde es nun als empirische Masse oder als speculative Verarbeitung derselben gedacht, und ebenso die Darstellung und Aneignung des Schönen in den verschiedenen Zweigen der Kunst kann möglicherweise von der Rücksicht auf die ethischen Ideen ganz unberührt bleiben; das Interesse daran kann sich dergestalt in den Gegenstand vertiefen, daß die Frage nach dem Werthe dieses Interesse und der Art seiner Beziehung auf das Ganze des sittlichen Lebens übersehen wird. Denn allerdings giebt es ein eigenthümliches Interesse an dem Wissen; und zwar theils ein empirisches, theils ein speculatives. Die Befriedigung des einen wie des andern ist aber zunächst die Befriedigung eines Begehrens, welches dort durch die Neuheit, die Mannigfaltigkeit und den Wechsel

---

allerstärksten gesellschaftlichen Kräften, schon deshalb, weil er einen Gegenstand hat, vor welchem alle übrigen gesellschaftlichen Unterschiede in Nichts verschwinden, und welchem gegenüber alle Gläubigen auf einer Linie stehen; die Religion verbrüdert die Menschen, weil sie ihnen das Bewußtsein der Gleichheit vor dem Höchsten giebt. Daher der Widerstand der Bekenner einer und derselben Religionsform gegen jeden ungleichmäßigen Druck einer weltlichen Macht; selbst, wo sie an den Begriff einer hierarchischen Aristokratie, an den Gedanken eines näheren Verhältnisses der Priester zur Gottheit gewöhnt sind, üben sie diesen Widerstand um so hartnäckiger aus, wenn eine außerhalb dieser Hierarchie liegende Macht sich in das einmischt, was auch nur entfernt das religiöse Interesse zu beeinträchtigen scheint. Daher drohen unter Voraussetzung eines innigen religiösen Glaubens Reibungen zwischen Kirche und Staat vielmehr dem letzteren, als der ersteren, mit Gefahr. Die Frage nach dem Verhältniß zwischen Kirche und Staat aber, insofern es nicht blos historisch aufgefaßt, sondern beurtheilt wird, um darnach zu entscheiden, wie es sich gestalten soll, scheint gar keine bestimmte Antwort zuzulassen, wenn man nicht von gewissen Bestimmungen darüber ausgeht, was der Staat, und was die Kirche will. An sich ruht der Staat, vorzüglich wenn er zunächst nur als Rechtssystem aufgefaßt wird, so wenig auf der Kirche, als die Kirche auf dem Staate; sondern die Kirche ist eine von den partiellen Gesellungen, die auf dem Boden der politischen Gesellschaft sich vorfinden, deren Umfang aber die politischen Grenzen eines Staates häufig überschreitet. So berühren und durchdringen sich Staat und Kirche unvermeidlich. Sind dadurch mögliche Conflicte gesetzt, so entsteht das Bedürfniß einer Vermeidung derselben durch bestimmte Rechtsnormen, und die Bereitwilligkeit zu einer solchen rechtlichen Auseinandersetzung muß der Kirche so gut, wie dem Staate, zugemuthet werden. Wie aber diese Grenzlinien gezogen werden sollen, das hängt wesentlich davon ab, in welchem Grade und Umfange der Staat oder die Kirche sich

des Gegebenen aufgeregt wird, hier in den Fragen nach der Gesetzmäßigkeit und dem Zusammenhange des empirisch Aufgefaßten wurzelt. Dort entwickelt sich aus der natürlichen Neugierde die Wißbegierde, die zur Gelehrsamkeit führt, hier entsteht die Speculation in ihrem ganzen Umfange. Den empirischen Forscher lockt das äußerlich Unbekannte, den Denker quält ein Problem, dessen Beantwortung ihm noch nicht hat gelingen wollen in das Ganze eines mit sich zusammenstimmenden Gedankenkreises einzuordnen. Das Interesse an dem Wissen wächst mit jedem Fortschritte, der zugleich einen Rückblick auf die überwundenen Schwierigkeiten einschließt, so sehr, daß einzelne Individuen die Aufgabe ihres Lebens in der Erweiterung und Berichtigung des Wissens suchen. Ihnen

---

die wahre Beseelung der Gesellschaft zur Aufgabe gemacht haben. In dem letzten ethischen Ziele sollen sich Staat und Kirche begegnen; denn etwas Höheres, als die vollkommene Ausbildung und Erhaltung einer gleichmäßigen sittlichen Organisation der Gesellschaft kann auch die Kirche, wenigstens so weit sie auf irdischem Boden wirkt, weder erstreben noch erreichen. Nun kann aber eben so die Kirche den Staat, als der Staat die Kirche an sittlicher Bildung überragen; und *darnach* wird es sich richten, ob diese oder jener sich dem andern unterordnen soll. Auf keinen Fall aber kann es dem Staate gleichgültig sein, welche Ueberzeugungen und Gesinnungen die in seinem Gebiete vorhandenen religiösen Gemeinschaften beseelen und sich im Dogma, im Cultus, und in ihrem Einflusse auf die Verhältnisse des Lebens wirksam äußern; noch weniger kann es ihm gleichgültig sein, wenn etwa die Kirche unter der Herrschaft einer außerhalb des ganzen Staatsgebietes stehenden absoluten Macht stände, welche den Ungehorsam gegen die Ordnung des Staats möglicherweise zur Pflicht machen könnte. Ein großes Unglück ist es, wenn dann das egoistische Interesse eines hierarchisch gegliederten Standes sich hinter die Heiligkeit der Religion versteckt und die Gemüther fanatisirt. Und hierin eben liegt die große Wohlthat des Protestantismus, daß, so lange er sein Princip nicht aufgiebt, in ihm eine solche Macht nicht möglich ist; daß seine Geistlichen sich als Glieder des Volks fühlen dürfen und sollen; daß er die Auffassung des positiv Gegebenen der *eigenen* Prüfung und Ueberzeugung des Einzelnen nicht entzieht, und daß er, weit entfernt, diejenigen sittlichen Thätigkeiten, für welche der bloße Glaube nicht ausreicht, zu beschränken, vielmehr fähig ist, sich jeden wahrhaft sittlichen Fortschritt anzueignen. Eine Kirche, von welcher der Staat für seine sittlichen Zwecke nicht zu fürchten, sondern nur zu hoffen hat, ist ein unschätzbares Gut, und ihr Einfluß wird sich der Thätigkeit des Staats ergänzend und unterstützend anschließen; religiöse Gemeinschaften aber, die sich sittlichen Fortschritten unzugänglich zeigen, kann der heilige Name der Religion nicht vor dem Urtheile bewahren, daß sie ein Uebel sind.

iſt die Forſchung das Süßeſte, θεωρία ἡδιστον, ein ſehr bezeichnender Ausdruck für eine Güterlehre, welche von willensloſen Urtheilen über den Werth des Wollens nichts weiß, und die Befriedigung der weſentlichen Neigungen der menſchlichen Natur zum höchſten Zielpunkt erhebt, die aber gleichwohl darin irrt, daß ſie dieſen Trieb der Forſchung, der ſich factiſch nur bei überaus wenigen Menſchen in dem Umfange vorfindet, daß ſie in der Theorie ihre höchſte Befriedigung ſuchen, zu einem weſentlichen, ja vielleicht zu dem einzigen weſentlichen Triebe der menſchlichen Natur macht.

Nicht weit davon verſchieden iſt an ſich betrachtet das Verhältniß des Menſchen zum Schönen, wie es die verſchiedenen Künſte nicht blos, ſondern auch die Natur der Betrachtung darbieten. Das Schöne hat ſeinen Werth in ſich ſelbſt, das Kunſtwerk will keinem fremden Zwecke dienen; aber der äſthetiſche Werth deſſelben als einer Sache iſt nicht nothwendig die Quelle für einen Werth des Wollens, welches auf ſeine Hervorbringung oder Betrachtung gerichtet iſt. Vielmehr droht gerade hier, eben wegen des unmittelbaren Beifalls, den das Schöne für ſich in Anſpruch nimmt, die Gefahr, die Reinheit dieſes Wohlgefallens an dem Spiele der Kunſt ſammt dem hieraus ſich entwickelnden Begehren zu verwechſeln mit der Beurtheilung dieſes Begehrens ſelbſt, und die Empfänglichkeit für die Schönheit der Erſcheinung als ein Surrogat derjenigen Geſinnungen zu betrachten, deren Anſprüche unmittelbar das eigene Wollen und Handeln treffen.

Obgleich alſo Wiſſenſchaft und Kunſt zunächſt nur eine mittelbare Bedeutung für die ſittliche Organiſation der Geſellſchaft haben, ſo iſt dieſe doch ſo durchgreifend und entſcheidend, daß ſich kein anderes Mittel der ſittlichen Bildung ihnen ſubſtituiren läßt. In ihnen lernt zuvörderſt jeder Einzelne etwas kennen, was unabhängig von der individuellen Begierde und Leidenſchaft eine reine Hingebung verträgt und in Anſpruch nimmt; ſich vertiefend in die Aufgaben der Forſchung, in die Auffaſſung des Schönen kommt der Menſch los von der unmittelbaren Gewalt des rohen pſychiſchen Mechanismus; er gewinnt eine Nahrungsquelle ſeines geiſtigen Lebens, die es reich, ſtark, beweglich macht; die es von dem Stumpfſinn und der Beſchränktheit erlöſt, an welche die Gedankenloſigkeit und die bloße Genußſucht gebunden iſt. Unwill-

kührliche Anerkennung des Wahren und des Schönen fordert die Wiſſenſchaft und die Kunſt; dadurch treten beide in eine Linie mit der ethiſchen Beurtheilung; dadurch lehren ſie den Menſchen, daß es überhaupt etwas gebe, was über die Willkühr ſchlechthin erhaben iſt. Wo daher das Intereſſe für die Wahrheit, wenn auch zunächſt nur für die empiriſche und theoretiſche, und noch nicht für die ethiſche Wahrheit, wo ein reines Intereſſe an dem Schönen in der Geſellſchaft verbreitet iſt, eröffnet ſich ein Reich der allgemeinen geiſtigen Freiheit, in welchem die ſittliche Freiheit ſich anbauen kann. Denn je reiner ſich dieſes Intereſſe entwickelt, deſto weniger wird es allzuweit entfernt bleiben von der Anerkennung der eigentlich ethiſchen Werthbeſtimmungen, deſto ungeſuchter wird es ſich auch über die Frage nach dem wahren Gehalte deſſen, was an dem Wollen und Handeln Gegenſtand des Beifalls und der Achtung iſt, mit ausdehnen. So bemächtigen ſich Wiſſenſchaft und Kunſt ſelbſt der ſittlichen Ueberzeugungen des Menſchen; aber ſie bemächtigen ſich derſelben nicht in Form einer äußeren Autorität, einer willkührlichen Tyrannei, ſondern als Lehrerinnen, die das eigene Denken des Menſchen an die Natur der Sache weiſen, ihn eine eigene, von äußeren Rückſichten unabhängige Ueberzeugung gewinnen, ihn das Muſterhafte im Spiegel der Kunſt mit der unmittelbaren Klarheit der Anſchauung erblicken laſſen. Eine ſolche Sinnesart allein iſt fähig, der beharrliche Vereinigungspunkt Vieler zu werden. Denn nichts, was blos individuell iſt, kann die Menſchen dauerhaft an einander binden; nur das Wahre, das Edle, das Claſſiſche in jeder Art vermag eben darum, weil es über die Willkühr erhaben iſt, die Willkühr zu feſſeln und die mannigfaltigen Beſtrebungen Vieler harmoniſch auszugleichen. Bedarf alſo die Geſellſchaft des Einverſtändniſſes, des gemeinſamen Geiſtes, der da weiß, was er will, und will, was er als das Rechte und Vortreffliche weiß, ſo giebt es keine andere Region, in welcher zuverſichtlich auf dieſes Einverſtändniß für die Dauer gerechnet werden kann, als das Reich der Wahrheit, der Wiſſenſchaft.

Somit bedarf das Leben allerdings der Schule; aber die Schule darf ſich nicht abſchließen gegen das Leben. Sie muß ſich die Frage gefallen laſſen: was ihre Beſtrebungen nützen, eine Frage, die keineswegs die Abſicht hat, zu erforſchen, was Wiſſen-

ſchaft und Kunſt einbringen, welche äußere Bedürfniſſe des phyſiſchen Lebens ſie befriedigen. Dieſe Frage geht vielmehr geradezu auf die Beziehung zwiſchen ihnen und den höchſten Zwecken der Geſellſchaft; ſie betrachtet die ihnen geltenden Beſtrebungen eben als Glieder eines ſittlichen Ganzen, und weit entfernt, dadurch beide an einem niedrigen Maaße zu meſſen, bietet ſie vielmehr den höchſten dar, an welchem irgend eine geiſtige Regſamkeit gemeſſen werden kann. Sie weiß ſehr wohl, daß jede neue Entdeckung und Erfindung, jede Erweiterung und Umbildung des wiſſenſchaftlichen Gedankenkreiſes, jede veränderte Richtung des Geſchmacks eine Quelle veränderter Willensrichtungen werden kann, wenn nicht ſogleich, doch allmählig im Laufe der Zeit; ſie weiß, daß in alle dieſem ſich das innerſte Leben der Nation ausarbeitet; ſie weiß vor allem, daß Kenntniß Macht iſt. Eben deshalb verlangt und erwartet die praktiſche Ueberlegung hier nicht einen unmittelbaren, handgreiflichen Erfolg; ſie läßt Wiſſenſchaft und Kunſt in ihren Kreiſen gewähren, ſie verlangt ſogar, daß beide, damit ſie ihr Werk recht treiben, ſich in ihre Aufgaben ganz vertiefen; aber ſie kann dieſe Vertiefung nicht als den letzten und höchſten Zweck anerkennen. Es giebt auch eine todte Gelehrſamkeit, die für das Individuum höchſtens den negativen Nutzen hat, daß ſie ihm eine unſchuldige Beſchäftigung darbietet, und die Quellen der nach außen hin greifenden Leidenſchaften theilweiſe verſtopft; es giebt auch einen unfruchtbaren Luxus der Künſte, der die geſellſchaftlichen Intereſſen verſchlingt; und gerade der praktiſchen Philoſophie geziemt es am wenigſten, Wiſſenſchaft und Kunſt ohne Rückſicht auf die Art, wie ſie in das Ganze der geſellſchaftlichen Angelegenheiten eingreifen, zu preiſen.

Gleichwohl weiſt der Satz: Kenntniß iſt Macht, noch auf eine andere Seite der Betrachtung hin, die vorzugsweiſe der Wiſſenſchaft im weiteſten Sinne des Wortes gilt. Nicht blos als die Pförtnerin des Reiches einer allgemeinen geiſtigen Freiheit, ſondern auch als Inhaberin beſtimmter Kenntniſſe, als Lehrerin beſtimmter Geſchicklichkeiten hat dieſe ein allgemeines geſellſchaftliches Intereſſe, durch welches ſie nach den verſchiedenſten Richtungen in das Ganze der Geſellſchaft eingreift. Und gerade in dieſer Beziehung, wo es ſich um das beſtimmte Verhältniß ſolcher und anderer Kenntniſſe zu ſolchen und andern Zwecken handelt,

iſt nichts ſchädlicher als das Vorurtheil, es gebe eine beſtimmte Grenze der wiſſenſchaftlichen Forſchung, welche erreicht zu haben ein für allemal genüge. Der Vorwurf der Unfruchtbarkeit wird hier nicht ſelten namentlich gegen die ſpeculative Forſchung, gegen die Philoſophie und gegen die Mathematik erhoben. Zwar wie ungerecht er gegen die letztere ſei, hat man einſehen gelernt, ſeitdem dieſe abſtracteſte aller Wiſſenſchaften in Verbindung mit der Naturforſchung die ungeheuerſte Wichtigkeit für das Verwaltungsſyſtem erlangt hat; und hätte es der Philoſophie gelingen können, ſich in einem gleich ununterbrochenen Fortſchritt auszubilden, wie der Mathematik, ſo würde dieſes Vorurtheil gegen ſie eben ſo verſtummen, wie das gegen die Mathematik. Wenn nun auch das Eigenthümliche der Philoſophie darin liegt, daß ſie ihrer Natur nach vorzugsweiſe in das Innere der geiſtigen Regſamkeit eingreift, ſo läßt ſich doch von keiner Theorie, ruhe ſie nun auf ſpeculativer, oder mathematiſcher, oder auf empiriſcher Grundlage*), im voraus behaupten, daß ſie keinerlei in die Geſtaltung äußerer Lebensverhältniſſe direct eingreifende Anwendung geſtatten werde. Hätte die Philoſophie auch nichts anderes aufzuweiſen, als die Aufgaben der Pſychologie, deren Löſung wieder von der Metaphyſik abhängt, ſo würde der in vielen Punkten geradezu entſcheidende Einfluß des pſychologiſchen Wiſſens auf die Pädagogik, die Politik, die Rechtspflege u. ſ. w. die Philoſophie, auch als bloße Theorie betrachtet, als eines der wichtigſten Inſtrumente praktiſcher Wirkſamkeit erſcheinen laſſen. Niemand kann im Voraus ermeſſen, welchen Einfluß ein fortgeſchrittenes Wiſſen hier erlangen kann; und ſo wie keine Theorie abgeſchloſſen iſt, ſo lange ſie nicht eine äußere Anwendung mit Sicherheit geſtattet, ſo wird umgekehrt jede vollendete Theorie ganz von ſelbſt zu äußeren Anwendungen führen**), und deshalb ſoll man niemals die theoretiſche Unter-

*) Daß jede vollſtändige Theorie ſtreng genommen dieſe dreifache Baſis gleichmäßig vorausſetzt, oder wenigſtens einer dreifachen Controle ſpeculativer, mathematiſcher und empiriſcher Beziehungen entgegenſieht, braucht hier nicht ausführlich auseinandergeſetzt zu werden.

**) Sehr wahr ſagt Jacobi (Werke Bd. VI., S. 10 flg.), nachdem er einige Beiſpiele „von den Vortheilen, welche der Fleiß weniger den Wiſſenſchaften geweihter Männer allen Claſſen der menſchlichen Geſellſchaft zu wege

ſuchung nach dem engen Maaßſtab deſſen, was bis jetzt dabei herausgekommen iſt, meſſen.

Bedürfte es ſonſt noch einer Empfehlung wiſſenſchaftlicher und künſtleriſcher Cultur, ſo mag daran erinnert werden, daß die Dummheit unendlich mehr Schlechtes gebiert, als die Bosheit, daß die geiſtige Armuth den Menſchen zu dem Staube niederdrückt, auf dem er wandelt, und daß die Verkümmerung und Knechtung des Gedankens bis jetzt noch immer zur Verkümmerung und Knechtung des Wollens geführt und es zum Spielball der Liſt und Gewalt gemacht hat.

Wie nun aber eine beſtimmte Geſellſchaft in ihrem Kreiſe für die allgemeine geiſtige Cultur zu ſorgen habe, das hängt weſentlich davon ab, welche Elemente und Richtungen derſelben ſich in ihr ſchon vorfinden, und welche Mittel ihr für deren weitere Entwickelung zu Gebote ſtehen. Zu einer directen und poſitiven Einwirkung iſt die Geſellſchaft hier um ſo mehr verpflichtet, und muß auch äußerlich um ſo mehr dazu berechtigt werden, je weniger noch die Thätigkeit der Einzelnen in ihr eine Richtung auf höhere geiſtige Cultur hat. Denn wo eine ſolche Regſamkeit, begünſtigt von der äußeren Lage des Lebens, ſchon vorhanden iſt, da würde der directe Einfluß der Geſellſchaft mehr hemmen, als fördern; die geiſtige Energie der Production oder Aneignung entzieht ſich ihrer Natur nach einer äußeren Controle, und die Geſellſchaft muß in Gebieten, die kein Machtgebot vertragen, auch den Schein

---

gebracht hat" aus Fontenelle angeführt hat: „Man genießt dieſe wirklich unzähligen Vortheile uneingedenk des Urſprungs, uneingedenk des Weges, auf welchem ſie zu uns gelangten. Niemand erwägt, wie mancherlei hier zu erfinden nöthig war; und wenige möchten fähig ſein, die Geiſteskraft auch nur zu ahnen, welche bei einer jeden dieſer Erfindungen, um ſie zu beginnen und zu vollenden, in Anwendung kommen mußte. Es iſt aber der Erinnerung werth, daß die unzähligen Verrichtungen, die uns jetzt allgemein mit einer gedankenloſen Fertigkeit von Statten gehen, auf dieſe Weiſe nicht geſchehen *könnten*, wäre der *Gedanke*, das angeſtrengteſte Nachſinnen nicht vorausgegangen ... So verkündigt jede Werkſtätte von Handwerkern und Künſtlern dem darauf Achtenden einen unſichtbar gewordenen Geiſt, der hier wirkte und hinterließ, und davon ging, nachdem er vollendet hatte; verkündigt ohne Rede, ſtellt ſchweigend dar jene ins Unendliche ſich vermannigfaltigende Einbildungskraft, welche jedweden, der Bewunderungswürdiges zu faſſen weiß, in gedankenvolles Erſtaunen ſetzen muß."

deſſelben meiden. Talent, Wahrheitsliebe und Begeiſterung laſſen ſich nicht befehlen; nicht einmal der Fleiß, dem es nicht um den äußeren Erfolg, ſondern um den inneren Gewinn zu thun iſt. Es iſt daher jederzeit ein Glück für die Geſellſchaft, nicht nur wenn einzelne ausgezeichnete Geiſter in ihr auftreten, die wie ſtrahlende Punkte nach irgend einer Richtung hin Licht verbreiten, ſondern auch, wenn wenigſtens ein Theil ihrer Mitglieder aus eigenem Triebe den ganzen Schatz des bis dahin gewonnenen Wiſſens und Könnens ſich anzueignen ſtrebt. Denn dieſe ſind vorzugsweiſe fähig, die Organe zu werden, durch welche das bis jetzt Gewonnene in wirkſamen Verkehr mit dem Leben geſetzt und durch die Adern der Geſellſchaft verbreitet werden kann. Wie richtig, wie vielſeitig, wie ſehr in Geſinnung und Charakter übergegangen die geiſtige Cultur dieſer Individuen iſt, davon hängt geradezu der Einfluß ab, den die Geſellſchaft auf die Erziehung und durch die Erziehung gewinnen kann. Denn daß der Begriff der Erziehung hier auf dem Gebiete der Geſellſchaft nicht blos als Ausdruck eines individuellen Wohlwollens, ſondern als Ausdruck der öffentlichen Sorge der Geſellſchaft für ihren eigenen Werth wiederkehrt, iſt kaum nöthig zu bemerken. Was ſchon früher über den Zweck der Erziehung im Allgemeinen geſagt worden iſt (S. 480 flgg.), wiederholt ſich hier; nur die Frage wird entſtehen, ob die Geſellſchaft als ſolche auf das nachwachſende Geſchlecht einen unmittelbaren erziehenden Einfluß im engſten Sinne des Wortes in Anſpruch nehmen ſolle. Denn je inniger man ſich die geſellſchaftliche Durchdringung, je genauer man die Beziehungen des Einzelnen auf das geſellſchaftliche Ganze denkt, deſto mehr verſchwindet der Einzelne als ſolcher, und deſto näher liegt die Aufforderung an die Geſellſchaft, ſich des Einzelnen von vorn herein ausſchließend und vollſtändig zu bemächtigen, um ihn ſo zu erziehen, wie ſie oder die Mächtigen in ihr ihn erzogen haben wollen*). Die Entſcheidung dieſer Frage iſt, vorausgeſetzt, daß man mit reinem Willen, ohne die Erziehung als Mittel für irgend

*) In dieſer Beziehung genügt es nicht blos an Plato und Fichte mit ihrer ausſchließend öffentlichen Erziehung zu denken, ſondern auch an die Art muß erinnert werden, wie z. B. Napoleon und der katholiſche Klerus ſich der Erziehung zu bemächtigen geſucht haben.

welche egoiſtiſche Zwecke zur abrichtenden Dreſſur degradiren zu wollen, das wahre Ziel derſelben aufrichtig im Auge behält, eigentlich rein theoretiſcher Natur; ſie hängt davon ab: ob die öffentliche Erziehung fähig ſei, den ſittlichen Zweck aller Erziehung mit gleicher Sicherheit zu erreichen, wie die Familie. Nun kann man es wohl als zugeſtanden annehmen, daß die eigentlich ethiſchen Elemente der Erziehung nirgends näher und ſicherer beiſammen liegen, als in einem wohlgeordneten Familienleben, und daß eine Losreißung der Erziehung von der Familie ein Verluſt ſein würde, der ſich durch nichts erſetzen ließe*); ja die Familie iſt zum Theil gerade deshalb ein ſo weſentliches Glied des ethiſchen Organismus, weil ſie der natürliche Ort der eigentlichen Erziehung iſt, und weil umgekehrt die Sorge für die Erziehung in der Familie die Cohäſion, Innigkeit und die ſittliche Würde des Familienlebens nährt und erhält. Die Geſellſchaft kann, wenigſtens auf dem dermaligen Standpunkte ihrer eigenen ſittlichen Ausbildung, hier wenig mehr thun, als daß ſie für die Möglichkeit des einen Theils deſſen, wodurch erzogen werden kann, nämlich für die Möglichkeit des richtigen Unterrichts, ſorgt, und dabei nicht vergißt, daß der Unterricht, welcher Art er auch ſei, nicht blos auf die Kenntniſſe und Geſchicklichkeiten, welche äußeren Lebenszwecken dienen, berechnet ſein ſoll. Sie muß ſich ſelbſt den Begriff eines erziehenden Unterrichts aneignen, und in der Einrichtung der Unterrichtsanſtalten auf deſſen Realiſirung hinarbeiten, namentlich in ſolchen Lehranſtalten, welche, nicht auf den ſchon vorausgeſetzten Fundamenten fortbauend, ſondern dieſe Grundlagen ſelbſt beſorgend, einen nicht nach freier Wahl zu benutzenden Unterricht darbieten, und den Zögling an gewiſſe Unterrichtsgegenſtände binden. Dieſe Rückſicht wird um ſo wichtiger, wo auf die Ergänzung des im öffentlichen Unterrichte Dargebotenen durch den ſittlichen Geiſt der Familie nicht mit Sicherheit gerechnet werden kann; ein Fall, der beſonders bei den niedern Volksclaſſen eintritt. Daher können in dieſer Beziehung an eine Dorf- und Armen-

*) Man vergleiche unter andern Herbart „über Erziehung unter öffentlicher Mitwirkung“ (Kleine philoſ. Schriften Bd. I, S. 299 flgg.).

ſchule möglicherweiſe höhere Anſprüche gemacht werden*), als an ein Gymnaſium und eine Univerſität, welche der Zögling erſt in einem Alter betritt, wo die Grundzüge des ſittlichen Charakters ſich ſchon gebildet haben. Mit dieſer Frage nach dem wahrhaft erziehenden Einfluß des öffentlichen Unterrichts eröffnet ſich überhaupt ein weites Feld der Unterſuchung und Kritik, welches aber der Pädagogik und ihren Anwendungen überlaſſen bleiben muß; hier muß es genügen, die Stelle bezeichnet zu haben, welche das Unterrichtsweſen, als der Ausdruck der Art, wie ſich die Geſellſchaft an der Geſammtheit der geiſtigen Bildung ihrer Mitglieder betheiligen kann, in dem geſellſchaftlichen Organismus einnehmen ſoll. Daß, wo der Druck äußerer Verhältniſſe kein Intereſſe an der Erhebung des geiſtigen Lebens aufkommen läßt, wo rohe Erholungen mit harter Arbeit wechſeln, wo die Nothwendigkeit, ſich durchzuhelfen, wie es eben geht, die platte Gemeinheit der Sinnesart nährt und keiner niedrigen Leidenſchaft vorbaut, daß da ein nur leidliches Mitarbeiten an der Erziehung von der Familie gar nicht oder nur in ſehr unvollkommener Weiſe erwartet werden kann, iſt leider wahr; und in ſolchen Fällen entſteht für die Geſellſchaft die Präſumtion eines Rechtes, wenigſtens ein Minimum von Theilnahme an den öffentlich dargebotenen Erziehungsmitteln zu verlangen und nöthigenfalls zu erzwingen. Daß aber, wo die Mitwirkung der Familie fehlt, da die Geſellſchaft bei dem beſten Willen ſich in der Regel mit ſehr kümmerlichen Reſultaten begnügen muß, iſt eben ſo wahr, und zeigt, daß die auf dem Boden der Geſellſchaft vorhandenen pädagogiſchen Kräfte ſich von allen Seiten gegenſeitig unterſtützen müſſen, wenn die große Aufgabe der Erziehung befriedigend gelöſt werden ſoll.

Erweitert man freilich den Begriff der Erziehung über die Geſammtheit aller möglichen Einwirkungen auf Sinnesweiſe und Denkungsart, denen der Einzelne von Seiten der Geſellſchaft, vielleicht ſogar, ohne daß dieſe ſie ausdrücklich beabſichtigt, ausgeſetzt

---

*) Daher namentlich für dieſe Anſtalten die Wichtigkeit eines zweckmäßigen Religionsunterrichts, indem die Religion diejenige Form iſt, in welcher das Sittliche mit der relativ größten Sicherheit und Energie an die gebracht werden kann, die ſich nicht zu einer denkenden Betrachtung deſſen erheben, was dem Leben Würde und innern Halt giebt.

iſt, ſo liegen eine Menge pädagogiſcher Mittel in ihrem Umkreiſe, die ihre leiſe und allmählige Einwirkung um ſo weniger verfehlen werden, je weniger es in der Gewalt des Einzelnen ſteht, ſich ihnen zu entziehen. Die Geſellſchaft arbeitet an der Erziehung oder Verziehung ihrer Mitglieder unaufhörlich durch ihre Inſtitutionen, durch die Art der öffentlichen Geſchäftsführung, durch die Gelegenheiten zu eigner Thätigkeit, die ſie ihnen darbietet oder abſchneidet, durch die Begünſtigungen und Hemmungen, die der Einzelne in ihrer Mitte erfährt, durch die Art, wie ſie ihn anſtellt, belohnt, beſtraft, hervorzieht oder zurückſetzt, ſelbſt durch den Stoff der Beurtheilung und Kritik, den ſie ihm darbietet. Die Geſammtheit des öffentlichen Geiſtes iſt die Atmoſphäre, in der jeder nothwendig athmet; und die Beſchaffenheit dieſes öffentlichen Geiſtes würde, von dieſer Seite betrachtet, eine *mittelbare* Bedeutung gewinnen, auch wenn ſie nicht als der Ausdruck des geſellſchaftlichen Wollens ſchon an ſich eine unmittelbare Bedeutung hätte. Jedenfalls kann manches, was hierher gehört, obſchon es an ſich als gleichgültig erſcheinen möchte, durch mittelbare Rückſichten ein großes Gewicht bekommen*).

Die Aufmerkſamkeit auf Specialitäten dieſer Art kann jedoch die Beachtung der allgemeinen *Richtungen* nicht entbehrlich machen, welche die geiſtige Cultur, meiſt unter dem Einfluß ausgezeichneter Repräſentanten derſelben, im Ganzen und Großen nimmt. Das geiſtige Intereſſe concentrirt ſich je nach der Verſchiedenheit der Zeitalter, bald um dieſen, bald um jenen Punkt; es iſt inſofern nicht ſicher vor *Einſeitigkeiten*. Es iſt aber auch mannigfaltigen *Verfälſchungen* ausgeſetzt, wo die geiſtige Arbeit zum Spiele der Eitelkeit, des falſchen Ehrgeizes, der flüchtigen Unterhaltung herabſinkt, wo ſich Parteiſucht und Rechthaberei einmiſcht, wo Künſte und Wiſſenſchaften einem leeren äußeren Glanze dienen, und ihren Zuſammenhang mit der ſittlichen Geſinnung verlieren oder noch gar nicht gewonnen haben. Wo endlich eine vielförmige, in *ſich ſelbſt geſpaltene*, auf disparate Zwecke hinarbeitende Cultur, wo der Streit der Syſteme, der Kampf particulärer wiſſenſchaftlicher Intereſſen, übertriebene Mei-

*) Man denke z. B. an die Frage nach dem pädagogiſchen Einfluß der *öffentlichen Einrichtungen* u. ſ. w.

nungen von der Wichtigkeit einzelner Theile und Fächer das Urtheil über das Vortreffliche und wahrhaft Nützliche irre machen, und die Gemüther mehr spalten als vereinigen, da läßt sich eine große und bedeutende Wirkung des Culturſyſtems auf das Ganze der geſellſchaftlichen Angelegenheiten nicht erwarten. Die nachtheiligen Wirkungen dieſer Mängel werden in der Regel nur dadurch minder fühlbar, daß die Spaltung der Meinungen Zeit braucht, um in weiten Kreiſen um ſich zu greifen, wobei ſie in einer reichgegliederten Geſellſchaft bald auf Gegenkräfte ſtößt, und daß die Grundlagen der geſellſchaftlichen Ordnung, meiſtentheils ein in der Vergangenheit langſam angewachſenes, auf die Gegenwart vererbtes Capital, von jenen Zwiſtigkeiten nicht berührt werden. Daher in kleinen oder jungen Staaten Veränderungen des Culturzuſtandes ſchneller und tiefer eingreifen, als in großen und alten.

Kann nun auch dieſen möglichen Mängeln des Culturſyſtems, wenn ſie nicht ſowohl darin beſtehen, daß es an geiſtiger Regſamkeit, an Kenntniſſen und Geſchicklichkeiten fehlt, als vielmehr darin, daß das vorhandene Quantum dieſer Regſamkeit ſich verwickelt und verwirrt, von Seiten der Geſellſchaft, namentlich durch die in ihr beſtehende oberſte Macht, nicht unmittelbar und direct abgeholfen werden*), ſo genügt es doch auf keinen Fall, daß das weite Reich der höheren geiſtigen Intereſſen geöffnet, und ſo viel möglich jedem zugänglich gemacht werde, ſondern auch darauf kommt es an, daß die Ergebniſſe aller hierauf gerichteten Beſtrebungen in das innere Leben der Geſellſchaft verarbeitet werden. Hier iſt es nun, wo der Einzelne und die Geſellſchaft ſich begegnen müſſen. Soll jener einen Beruf wählen, deſſen Ausübung eine ſittliche Frucht für die Geſellſchaft tragen kann, ſoll er ſich daher der Geſellſchaft anbieten, damit dieſe nicht im Ungewiſſen bleibe über den Willen und die Kraft ihrer Mitglieder, ſo muß

*) Mittelbar kann es allerdings geſchehen; wenigſtens iſt die Verſchlechterung des Culturzuſtandes oft genug von den Höfen ausgegangen und hat ihren Weg von den obern in die unteren Regionen der Geſellſchaft genommen. Es ſetzt ſchon eine große Selbſtſtändigkeit und gleichmäßige Verbreitung einer richtigen Cultur voraus, wenn das bloße Beiſpiel der Großen und Angeſehenen die Meinungen der Maſſen und dadurch ihre Achtung oder Geringſchätzung ſammt den damit zuſammenhängenden Beſtrebungen nicht beſtimmen ſoll.

dieſe ihrerſeits nicht blos, wie oben geſagt wurde, alle ſittlichen Berufsarten anerkennen und gewähren laſſen, ſondern in ihrem eigenen Intereſſe liegt ihr die Sorge ob, den Einzelnen nach der Richtung und dem Maaße ſeiner Ausbildung ins Auge zu faſſen, um ihm die Stelle anzuweiſen, die er auszufüllen befähigt iſt. Das gerade Gegentheil dieſer Anmuthung iſt die Zerſchneidung der Geſellſchaft in verſchiedene *Kaſten*. Das Kaſtenweſen macht nicht nur eine allgemeine geſellſchaftliche Durchdringung unmöglich, ſondern ſelbſt abgeſehen von dem harten und unbilligen Drucke, den meiſtentheils die bevorzugten Kaſten auf die andern ausüben, raubt es auch der Geſellſchaft alle die Vortheile, die aus der freien Entwickelung und Benutzung jeder individuellen Kraft erwachſen können. Als ein urſprünglicher geſellſchaftlicher Zuſtand kann es, trotz dem, daß es gerade in der ſtarrſten Form an den Anfängen der bekannten Geſchichte ſteht, nicht betrachtet werden; die ſtärkeren geſellſchaftlichen Kräfte müſſen ſchon ein bedeutendes Uebergewicht über die ſchwächeren gewonnen haben, um dergleichen ſchroffe Abſonderungen zu ſanctioniren und zu einem Geſetze der unabänderlichen Nothwendigkeit zu machen; und ſelbſt dann noch bedarf es der Autorität des religiöſen Glaubens und der Begünſtigung von Naturverhältniſſen, welche Ruhe und Stetigkeit des Lebens zum Bedürfniß machen, um die ſtarre Form der Trennung zum Widerſtande gegen die natürliche Regſamkeit des Wollens fähig zu machen. Dennoch iſt es eigentlich nur die *abſolute Starrheit* ſolcher Trennung, die durch künſtliche Mittel würde unterſtützt werden müſſen; denn eine natürliche Neigung, wenigſtens die Ausübung der geſellſchaftlichen Functionen und den Genuß der geſellſchaftlichen Vortheile *ſich* zu reſerviren, hat jede Art der Ariſtokratie; und da eine geſellſchaftliche Abſtufung überall nothwendig eintritt und der Begriff eines verſchiedenen geſellſchaftlichen Ranges ſelbſt den *Ideen* des Lohnſyſtems und der beſeelten Geſellſchaft nicht fremd iſt, ſo iſt es weſentlich nur die Unmöglichkeit, daß der Einzelne ſeine Stelle in der Geſellſchaft *ſelbſt* ſuche und *im Verhältniß ſeiner geſellſchaftlichen Leiſtung auch wirklich erhalte*, was eine kaſtenartige Sonderung der Stände und Berufsarten mit der Idee der beſeelten Geſellſchaft unverträglich macht. Denn nicht das zufällige Moment der Geburt, ſondern die perſönliche Tüchtigkeit und Befähigung ſoll das entſchei-

bende sein; deshalb soll die Gesetzgebung dem Kastengeiste vielmehr entgegenwirken, als ihn begünstigen, damit sich die wirkliche Stellung der Individuen in der Gesellschaft derjenigen Rangordnung nähern könne, die ihnen ein von den Ideen geleitetes Urtheil anweisen würde. Von unmittelbarer Wichtigkeit ist dies für die Gesellschaft, wo sie des Einzelnen für die Ausübung bestimmter öffentlicher Functionen bedarf; sie beraubt sich hier selbst einer der wichtigsten Garantien für die richtige Ausübung dieser Functionen, wenn sie die Uebertragung derselben in Form von Aemtern von anderen Rücksichten, als denen der Tauglichkeit und Tüchtigkeit abhängig macht. Aber die Aufgabe, die wirkliche Rangordnung derjenigen anzunähern, die den Ideen entspricht, erstreckt sich auch noch über die eigentliche Anstellung des Einzelnen hinaus auf die verschiedene Schätzung der Stände und Berufsarten. Jeder Stand und jedes Geschäft soll die ihm gebührende Ehre genießen; die Gesellschaft soll ein richtiges Bewußtsein darüber sich bilden und erhalten, wie viel jeder für das Ganze der gesellschaftlichen Zwecke werth sei; die öffentliche Meinung soll keine Art von Arbeiten für ehrlos erklären, auf welche, wie untergeordnet sie auch sei, in dem Systeme der gesellschaftlichen Beziehungen mitgerechnet werden muß. An den herrschenden Ehrenpunkten, ihrer Vertheilung und dem verschiedenen Gewicht, welches ihnen beigelegt wird, läßt sich auch wirklich der sittliche Gesammtzustand der Gesellschaft mit ziemlicher Sicherheit erkennen, und bedeutende Veränderungen der öffentlichen Schätzung sind gewöhnlich das Vorzeichen gesellschaftlicher Umwandlungen. Denn der Einfluß beruht auf der Meinung, und steigt oder fällt mit der Meinung, die sich in der öffentlichen Schätzung seiner Ehrenhaftigkeit und Wichtigkeit ausspricht.

Hier nun würde sich wieder ein weites Feld von Betrachtungen öffnen über die Art und die Größe des Antheils, den die Repräsentanten der verschiedenen Geschäfte und Berufsarten an der Gesammtheit der gesellschaftlichen Aufgaben nehmen können und sollen. In jeder gegebenen Gesellschaft findet sich eine gewisse, im Laufe der Zeit meistentheils wachsende Theilung der Arbeit, nicht blos der technischen, sondern auch der intellectuellen vor; eben darum würden sich diese Betrachtungen für jede gegebene Gesellschaft individuell modificiren. Bliebe man bei den Unter-

ſcheidungen ſtehen, die ſich durchſchnittlich mit ziemlicher Allgemeinheit in den Ländern unſeres Erdtheils gebildet haben, ſo könnte man überlegen, welche geſellſchaftliche Bedeutung die Geiſtlichen, die Dichter und Künſtler, die Richter, die Rechtsanwälte, die Aerzte, die großen und die kleinen Grundbeſitzer, die Kaufleute, die verſchiedenen Claſſen der Gewerbsmänner u. ſ. w. entweder wirklich haben oder doch haben könnten und ſollten. Einige dieſer Geſchäfte würden ihren beſtimmten Ort im Rechtsſyſtem oder Verwaltungsſyſtem finden; für andere würden ſich nicht mit gleicher Leichtigkeit beſtimmte Stellen nachweiſen laſſen; noch andere könnten Elemente in ſich enthalten, die einer Aſſimilation in den ſittlichen Organismus nicht fähig wären; endlich könnten manche Stellen, deren Ausfüllung für die ſittlichen Intereſſen der Geſellſchaft von Wichtigkeit ſein würde, noch leer ſein oder ſich mit unvollkommenen Surrogaten begnügen müſſen. Es käme überdies darauf an, zu unterſuchen, wie die kleineren Geſellungen im Staate, auf deren Verwebung und Verflechtung der Organismus des Ganzen beruht, die Familien, die Stände, die Gemeinden u. ſ. f. ihrer innern Conſtruction und ihrem äußeren Einfluſſe nach mehr oder weniger fähig ſind, zu einer organiſchen, innerlich lebenskräftigen Gliederung zu verſchmelzen. Ohne Rückſicht auf die beſtimmten Elemente eines concreten Staates werden aber in allen dieſen Beziehungen allgemeine Beſtimmungen für ſich allein der praktiſchen Thätigkeit niemals eine ausreichende Norm darbieten können. Allgemein läßt ſich zwar fordern: daß alle Geſinnungen, Kenntniſſe und Geſchicklichkeiten, welche für die Löſung der geſellſchaftlichen Aufgaben nöthig ſind, ihre Repräſentanten auch wirklich finden, und folglich die geiſtige Bildung der Stände, die ſich nach den verſchiedenen Geſchäften geſondert haben, den Forderungen ihres Berufs auch wirklich entſpreche; daß die verſchiedenen Arbeiten richtig, d. h. ſo, wie es die Natur der Aufgabe fordert, getheilt ſeien, daß aber dieſe Theilung nicht in die Zerſplitterung einer unzuſammenhängenden Vielheit übergehe, ſondern daß die ſelbſtſtändige Energie namentlich der kleineren Geſellungen ſich in der Verknüpfung des Ganzen richtig begegne und unterſtütze; endlich daß ſolche Geſellungen und Beſchäftigungen, welche die Darſtellung der geſellſchaftlichen Ideen hemmen oder unmöglich machen würden, aus der Geſellſchaft verdrängt oder wenigſtens ihres

gesellschaftlichen Einflusses beraubt werden*). Die Art aber, wie diesen Forderungen genügt werden kann, würde für jeden Staat je nach Maaßgabe seiner inneren Construction und der gerade in ihm zu einer bestimmten Zeit vorhandenen Bedingungen eines möglichen Fortschrittes sich verschiedenartig modificiren. —

Die bisherigen Erörterungen bezogen sich zunächst nur auf die allgemeinen Bedingungen, welche erfüllt sein müssen, wenn dem Einzelnen und der Gesellschaft eine Tendenz zur Annäherung an das Ideal der beseelten Gesellschaft soll zugeschrieben werden können. Der Begriff einer richtigen und gleichmäßig verbreiteten Cultur bezeichnet das Gebiet, in welchem eine allgemeine gesellschaftliche Durchdringung allein möglich ist, und umschließt zugleich die Gesammtheit der Mittel, mit welchen das gesellschaftliche Wollen ausgerüstet gedacht werden muß, um einen erkennbaren Effect seiner Wirksamkeit zu erreichen. Schreitet man nun von dieser allgemeinen Voraussetzung zu der Frage nach den bestimmten Zwecken fort, die dem gesellschaftlichen Wollen vorgezeichnet sind, so weist das einestheils zurück auf die gesellschaftlichen Ideen, anderntheils auf den Staat, als diejenige Gesellschaft, welche als der Inbegriff aller kleineren Gesellungen, und somit als der Grund und Boden gegeben ist, auf welchem die gesellschaftlichen Ideen realisirt werden können. Hierdurch tritt das Musterbild des Staatslebens in Gegensatz zu der Natur desselben, nicht in dem Sinne, als ob die letztere dem ersteren gegenüber sollte vernichtet werden, oder als ob der Staat als ethisches Gemeinwesen irgend etwas außerhalb der Grenzen und Bedingungen seiner natürlichen Existenz erreichen könnte, was beides unmöglich wäre, sondern so, daß die natürliche Regsamkeit der in dem Staate wirkenden Elemente und Kräfte in die Wege geleitet werde, welche die Ideen vorzeichnen. Dabei wird eben so wenig, als bei der sittlichen Bildung des Einzelnen, sowohl der

*) Daß gewisse Formen des Familienlebens, des Corporationsgeistes, gewisse Lebens- und Erwerbsarten u. s. w. aus der beseelten Gesellschaft würden verschwinden müssen, versteht sich von selbst (z. B. Spielhäuser u. s. w.). In dieser Beziehung hat jede Gesellschaft mit einer individuellen Last zu kämpfen, je nachdem solche oder andere unsittliche Elemente sich in ihr consolidirt haben.

Begriff einer bald ausſchließenden, bald disciplinirenden ſittlichen Beſchränkung, als der der ſittlichen Erhebung zu entbehren ſein, und es kommt lediglich auf die ſchon erlangte ſittliche Durchbildung des Staats und auf das beſtimmte Verhältniß ſeiner einzelnen Glieder zu der Geſammtheit der ſittlichen Aufgaben an, ob jener oder dieſer Begriff für ihn eine vorherrſchende Anwendung fordere. Wenn aber gerade der Staat als der Träger der ſittlichen Geſammtentwickelung bezeichnet wird, ſo iſt damit keineswegs eine Thatſache, ſondern eine Aufgabe ausgeſprochen, deren vollſtändige Löſung, noch abgeſehen von den Hinderniſſen, welche in den Verhältniſſen mehrerer Staaten unter einander liegen können, durch die ſittliche Durchbildung aller der Elemente bedingt iſt, welche ſich im Staate berühren und durchdringen. Gleichwohl läßt ſich nicht behaupten, daß die Idee des Staats, wie ſie hier vorläufig bezeichnet iſt, nie und nirgends in die Wirklichkeit einzutreten begonnen hätte; es iſt factiſch falſch, daß etwa überall und immer die bloße Willkühr der Macht an der Stelle des Rechtes herrſche; es iſt eben ſo falſch, daß die bloße Rückſicht auf das Recht das einzige Motiv der geſellſchaftlichen Thätigkeit geweſen ſei oder noch ſei; ſondern Wohlwollen, Billigkeit, innere Freiheit ſammt den Rückſichten auf eine richtige Cultur beſtimmen ſchon jetzt, theilweis ſehr weſentlich, den Begriff deſſen, was der Staat wirklich iſt und erſtrebt.

Wollte man nun verſuchen, die Darſtellung der Idee des Staats etwa unmittelbar von der Idee der beſeelten Geſellſchaft, oder der des Verwaltungsſyſtems, oder ſelbſt der des Lohnſyſtems aus zu conſtruiren, ſo würde man damit den Naturbedingungen des Staatslebens nicht hinreichend entſprechen. Denn eben weil der Naturbegriff des Staats darauf beruht, daß zunächſt jeder Einzelne Schutz für ſeine Privatintereſſen von der im Staate herrſchenden Macht ſucht, iſt das erſte und dringendſte Bedürfniß des Staates eine durchgreifende Rechtsordnung; der erſte Schritt, den das Staatsleben thun muß, um ſich der Idee zu nähern, iſt die Ausbildung des Rechtsſtaates. Indem hiermit die Geſammtheit des Staates und ſeiner Einrichtungen an die Idee des Rechts gebunden wird, erſcheint dieſes zuvörderſt nicht als Mittel zu andern Zwecken, ſondern ſelbſt als Zweck, auf deſſen Erreichung für den Staat, inſofern er eben blos als Rechts-

ſtaat aufgefaßt wird, die innere Würde deſſelben beruht; ſodann handelt es ſich hier nicht blos um particuläre Rechtsverhältniſſe zwiſchen einzelnen Gliedern des Staates, ſeien es nun phyſiſche oder moraliſche Perſonen, ſondern um eine allgemeine, die Totalität aller auf dem Boden des Staates vorhandenen Verhältniſſe durchdringende Rechtsordnung. Das erſte ſetzt voraus, daß das Mißfallen am Streite innerhalb einer Geſellſchaft, als entſcheidendes Motiv der Anerkennung und Reſpectirung beſtimmter Rechtsverbindlichkeiten, hinlänglich verbreitet, das zweite, daß wenigſtens die Abſicht vorhanden ſei, keinen Widerſtreit zwiſchen den particulären Rechtsbeſtimmungen unter einander und mit der Möglichkeit einer allgemeinen rechtlichen Ordnung zuzulaſſen. In beiderlei Beziehungen wird das wirkliche Staatsleben mit Unvollkommenheiten zu kämpfen haben, die nur durch Einrichtungen vermindert werden können, die nicht unmittelbar in der Idee der Rechtsgeſellſchaft, ſondern erſt mittelbar in den Bedingungen ihrer Darſtellung begründet ſind.

Unvollkommenheiten dieſer Art verräth ſchon die Entſtehung des Rechtes, die, hiſtoriſch betrachtet, bei weitem nicht immer von klaren, deutlichen, beſtimmten und unzweideutigen Willenserklärungen ausgeht, ſondern zu ihrer urſprünglichen Baſis weit häufiger die Art hat, wie ſich die Einzelnen in ihren Bedürfniſſen, Leiſtungen, Forderungen und Zugeſtändniſſen in einander fügen, bald weil ſie müſſen, bald weil es ihnen bequem und nützlich iſt. Allen dieſen Producten der Gewohnheit, des Herkommens, der Sitte, der Bedürfniſſe, die den Stoff der Rechtsordnung vorbereiten, tritt nun die Idee der Rechtsgeſellſchaft mit der Forderung gegenüber, das, was als Recht gelten ſoll, beſtimmt und unzweideutig auszuſprechen und als Recht zu ſanctioniren. Hierin liegt an ſich keineswegs die Nothwendigkeit, daß an die Stelle des natürlich Gewordenen ein anderer willkührlich gemachter Inhalt trete; vielmehr ſteht, falls jenes den Bedürfniſſen der Betheiligten wirklich angemeſſen iſt, zu erwarten, daß ſie es gern als Recht anerkennen werden. Wohl aber liegt darin die Forderung, daß, inſofern jene Sanction eine von der Geſellſchaft als ſolcher ausgehende, oder wenigſtens von ihr anerkannte ſein ſoll, der Inhalt des Rechts zum Geſetze, d. h. zum Ausdruck des allgemeinen, ausdrücklich als rechtsbeſtändig anerkannten Willens derer erhoben

werde, die die Gesellschaft bilden. Das, wodurch der Staat zum Rechtsstaat wird, ist also *das Dasein des Gesetzes*; und es liegt einfach im Begriff des Rechtsstaates, daß keine Macht und Willkühr in ihm einen wirksamen Einfluß in Anspruch nehmen kann *wider* das Gesetz oder *über die Grenzen* hinaus, innerhalb deren das Gesetz die Willkühr gestattet. In demselben Grade, als über die möglichen Conflicte der Willen keine gesetzlich entscheidende Norm vorhanden und anerkannt ist, wird der Ausschlag ausgebrochener Streitigkeiten immer wieder von der *Naturgewalt* der streitenden Kräfte abhängen, während im entgegengesetzten Falle das Recht an die Stelle der Gewalt tritt, und die Achtung vor dem Gesetze der Schutz auch dessen wird, der sich selbst nicht würde schützen können.

Diese allgemeine Forderung einer gesetzlich anerkannten Rechtsordnung enthält, noch abgesehen von den mancherlei Modificationen, denen sie ohne Verletzung ihres wesentlichen Inhalts unterliegen kann, eine eben so allgemeine Schwierigkeit in sich. Gesetz und Recht beruhen streng genommen auf der Einstimmung aller derer, für welche sie gelten sollen; also zunächst aller gerade jetzt Lebenden. Träten diese irgend einmal alle zugleich vom Schauplatz ab, rückte plötzlich eine ganz andere Gesellschaft an ihre Stelle, so würde es nicht widersinnig sein, wenn diese neue Gesellschaft von der rechtlichen Ordnung der abgetretenen sich nicht gebunden fände, sondern die Arbeit der Rechtserzeugung von vorn begönne. Aber in der Wirklichkeit stellt die Reihenfolge der Generationen ein mit unzähligen Fäden an den verschiedensten Punkten in einander eingreifendes Gewebe dar, welches, indem es an einer Menge von Stellen theilweis abreißt, an eben so viel andern Stellen sich wieder anknüpft und fortsetzt. Der Staat und die Gesellschaft *stirbt nicht*, während die Einzelnen in ihm immer Andern Platz machen. Jede neuheranwachsende Generation bedarf aber selbst einer Reihe von Jahren, ehe sich in ihr Urtheil und Wille entwickelt, und lange vorher, ehe sie diesen Punkt erreicht, nimmt sie schon einerseits Theil an den Wohlthaten der ohne ihr Zuthun auf dem Boden der Gesellschaft entstandenen und sanctionirten Rechtsordnung; andererseits wächst sie unwillkührlich allen den Verpflichtungen, Beschränkungen und Lasten entgegen, welche die schon bestehende Ordnung ihr auferlegt. Soll nun diese Ordnung

unabhängig von der individuellen Willkühr sich erhalten können, so gilt für die Neuhinzutretenden ganz einfach die Pflicht des Beitretens (S. 241), des sich Anschließens an die vorhandene Ordnung, falls sie überhaupt als Glieder dieses Staates betrachtet sein wollen. Denn von einem unmittelbaren Zwangsrechte des Staates, den Einzelnen zum Beitritt zu nöthigen, oder ihm den Austritt aus diesem bestimmten Staate durch Gewalt, Entziehung von Gütern u. s. w. unmöglich zu machen, liegt in dem Begriffe der Rechtsgesellschaft eben so wenig etwas, als von der Befugniß eines oder mehrerer Einzelnen, eine Veränderung der schon sanctionirten Rechtsordnung zu erzwingen. Gleichwohl ist es, damit der Beitritt nicht blos stillschweigend vorausgesetzt werde, dem Geiste des Rechtsstaates angemessen, daß, wenn der Einzelne die Grenze der Unmündigkeit erreicht hat und eigener Ueberlegung und Wahl fähig geworden ist, die Erklärung seines Beitritts ausdrücklich von ihm verlangt wird, damit sein Verhältniß als Bürger dieses Staates keinem Zweifel unterliege. Selbst hierin liegt noch eine unvermeidliche Unvollkommenheit; denn nur in den seltensten Fällen wird der Einzelne das ganze System der Rechtsordnung in allen seinen Theilen und mit Rücksicht auf alle die Folgen, die es für seine Stellung in der Gesellschaft hat oder erlangen kann, auch nur überschauen können; und könnte er es auch überschauen, so würde meist die Unmöglichkeit, aus diesem Staate sich in einen andern zu begeben, ihm den Mangel seiner Einstimmung zu beschwichtigen gebieten. Diese Unvollkommenheit verringert sich nun zwar größtentheils dadurch, daß nicht jeden alle Theile der Rechtsordnung gleichmäßig berühren; gleichwohl geht gerade aus ihrer Unvermeidlichkeit hervor, wie nöthig jenes Beitreten sei, damit nicht fortwährend auf den verschiedensten Punkten Recht und Friede gebrochen oder wenigstens in Frage gestellt werde. Ueberdies liegt darin, daß jeder Einzelne in die schon bestehende Rechtsordnung hineinwächst, und zunächst die Pflicht hat, seinerseits den Streit nicht anzufachen, für den Staat als Ganzes nicht im Geringsten die Unmöglichkeit, über die Vermächtnisse vergangener Jahrhunderte so zu disponiren, wie es die veränderten Bedürfnisse einer spätern Zeit verlangen; jede Rechtsordnung ist als Erzeugniß der Geschichte den Wandelungen der Geschichte zugänglich, und die Idee des Rechts verbietet nicht, das Recht nach dem gerade jetzt

vorhandenen Bedürfniß umzugestalten und zu „verbessern. (Vgl. oben S. 200).

Indem ferner der Staat einestheils die particulären Rechtsverhältnisse seiner Mitglieder in sich aufnimmt und sanctionirt, anderntheils als gesellschaftliches Ganze jedem Einzelnen und den kleineren Gesellungen gegenübertritt, entsteht eine Sonderung zwischen Privatrecht und öffentlichem Recht. In Beziehung auf diese Sonderung muß vor allem anerkannt werden, daß sie vielmehr auf der Natur des Staates, als auf den gesellschaftlichen Ideen beruht, und daß ihre Bedeutung und ihr Umfang wesentlich durch das Verhältniß bedingt ist, in welches sich in dem Bewußtsein der Gesellschaft die Rücksicht auf die gesellschaftlichen Ideen zu den Naturbedingungen des Staatslebens gesetzt hat. Ginge die Gesetzgebung unbedingt von dem Grundsatze aus, daß sämmtliche Privatinteressen vollständig aufgehen sollten in das gesellschaftliche Interesse, so würde darin eine so gewaltsame Abstraction von den gegebenen Bedürfnissen der Menschen liegen, daß sie gerade durch die Forderung einer absoluten gesellschaftlichen Durchdringung jede relative gesellschaftliche Anschließung vernichten oder gefährden würde. Wo daher das Bedürfniß des Schutzes stark, aber der gesellschaftliche Geist schwach ist, wird, wie im mittelalterlichen Staate, die Rechtsordnung, selbst bis zu den Verhältnissen der Mächtigsten im Staate hinauf, vorzugsweise den Charakter eines oft seltsam verwickelten Systems privatrechtlicher Bestimmungen annehmen; erst da, wo sich der Einzelne in seinem Kreise hinlänglich frei und sicher fühlt, und die Gleichartigkeit gewisser das Ganze der Gesellschaft durchdringender Interessen zum allgemeinen Bewußtsein gekommen ist, wird der Begriff des öffentlichen Rechtes dem des bloßen Privatrechtes gegenüber treten. Deshalb lassen sich aber auch die Grenzen zwischen Privatrecht und dem innern Gesellschaftsrecht nicht allgemein und unabänderlich festsetzen. Zwar, wo der Begriff des Rechtsstaates lebendig geworden ist, wird das Privatrecht niemals als etwas außerhalb der Grenzen des Staates Fallendes gedacht werden können; die rechtliche Wirksamkeit der Dispositionen, welche die Einzelnen unter einander treffen, hängt immer von ihrer Uebereinstimmung mit dem Gesetze ab, und der Staat allein kann die Erfüllung der rechtlichen Verbindlichkeiten der Einzelnen unter einander mit

Sicherheit garantirey; aber welche Verhältniſſe der willkührlichen Dispoſition den Einzelnen ſchlechthin überlaſſen bleiben, welche andere entweder mit Rückſicht auf das eigene Intereſſe des Einzelnen, oder von dem Geſichtspunkte des geſellſchaftlichen Intereſſe aus aufgefaßt und ganz oder zum Theil der Privatwillkühr entzogen werden ſollen, das richtet ſich nach der Art und dem Grade der geſellſchaftlichen Entwickelung. Das naheliegendſte Beiſpiel für die Verſchiedenheit der Anſichten über das, was zum Privat- und was zum öffentlichen Rechte gehöre, bietet die, aus dem bloßen Privatrecht allmählig immer entſchiedener in das öffentliche hinübergetretene Stellung des Criminalrechtes dar; eben ſo ließe ſich denken, daß Manches, was jetzt unbeſtritten Gegenſtand des Privatrechtes iſt, z. B. manche Beſtimmungen über die dem Bedürfniß proportionale Vertheilung des Eigenthums, in die Sphäre des öffentlichen Rechtes überginge; wie denn das ſogenannte Obereigenthum und die Militärgewalt des Staates jetzt ſchon Theile des öffentlichen Rechts ſind, obgleich das Eigenthum und die Dispoſition über den eigenen Leib an ſich Privatſache des Einzelnen iſt.

Im Allgemeinen läßt ſich darüber vielleicht nur ſo viel mit Sicherheit beſtimmen. Der Begriff des Rechtsſtaates geſtattet nicht nur eine Sonderung zwiſchen Privatrecht und öffentlichem Recht, ſondern dieſe iſt ſogar nothwendig, wenn nicht durch die Anſprüche der Geſellſchaft als ſolcher an den Einzelnen das Maaß des geſellſchaftlichen Bedürfniſſes überſchritten und eine geſellſchaftliche Anſchließung erzwungen werden ſoll, die in den Gemüthern nicht vorhanden iſt und ſich folglich nicht halten kann. Gleichwohl ſoll, wo der Staat über den Schutz der ſchon vorhandenen Rechtsverhältniſſe hinausgehend, die Bahn einer abſichtlichen Geſetzgebung betritt, keine an ſich blos privatrechtliche Beſtimmung ohne Rückſicht auf ihren Zuſammenhang mit dem Ganzen der Geſellſchaft ausgeſprochen werden. Je inniger der Zuſammenhang aller einzelnen Theile der Geſellſchaft unter einander wird, deſto geringer würde der Gegenſatz zwiſchen dieſen beiden Rechtsgebieten werden; und die Ausgleichung dieſes Gegenſatzes würde, wo ſie wirklich eine Folge der allgemeinen geſellſchaftlichen Durchdringung wäre, keineswegs als eine läſtige Bevormundung des Einzelnen erſcheinen. Nur würde ſie allerdings in den meiſten

Fällen nicht ausgehen von der Idee der Rechtsgesellschaft, sondern nur auf die Gestaltung derselben zurückwirken; ihre Quelle würde viel häufiger das Wohlwollen, die Billigkeit, die innere Freiheit sein; daher es denn nicht zu verwundern ist, wenn die, welche den Staat nur als Rechtsgesellschaft betrachten, auf eine möglichst scharfe Sonderung, und wo möglich Erweiterung des reinen Privatrechtes dringen; und zwar für die wirklichen Verhältnisse des Staatslebens, mit um so besserem Grunde, je mehr die ganze Rechtsordnung zur Zeit meist nichts anders ist, als ein Zaum gegen den Mißbrauch der Macht sowohl in den höheren, als in den niederen Regionen der Gesellschaft.

Gerade dieses Verhältniß der gesellschaftlichen Macht zu denen, über welche sie herrscht, ist nämlich dasjenige, von dessen Gestaltung der Rechtsstaat wesentlich abhängt, weil, was in den untergeordneten Kreisen des Staats geschieht, von dem Einflusse der Macht abhängt, welche selbst ihrer Natur nach am meisten frei und unabhängig dasteht. Zuerst kann hier die Frage, ob die Idee des Rechtsstaats mannigfaltige Ungleichheiten der Macht gestatte, nicht verneint werden, schon weil das Bedürfniß einer schützenden Macht dem Staate viel früher das Dasein giebt, als er die Idee des Rechts sich als Zweck aneignen wird; sodann weil die Idee des Rechts an sich gegen ungleiche Berechtigungen keinen Einspruch thut; endlich weil, wenn das allgemeine Bedürfniß des Schutzes sich in ein Bedürfniß des Rechtsschutzes verwandelt, gerade um des Rechts willen die Macht unentbehrlich bleibt. Daß dieses Bedürfniß um so größer ist, je weniger die Achtung vor dem Rechte in den einzelnen Mitgliedern der Gesellschaft Wurzel gefaßt hat, daß aber gleichwohl die mögliche Wirksamkeit der Macht auf der Verbindung derselben mit dem überwiegenden Theile der übrigen gesellschaftlichen Kräfte beruht, ist schon früher gezeigt worden. Soll nun die Macht stark genug sein, um das Recht im ganzen Umkreise der Gesellschaft schützen zu können, so darf ihr keine zweite gleich starke gegenüberstehen; der Rechtsstaat fordert Einheit der Staatsgewalt. Aber die Staatsgewalt soll in ihm nicht blos factisch, sondern auch rechtlich die stärkste sein; sie soll nicht blos Macht, sondern auch das Recht zur Ausübung der Macht haben; alle übrigen gesellschaftlichen Mächte sollen sich daher ihr als dem höchsten Repräsentanten der Idee des Rechts unterwerfen;

jeder einzelne Bürger ſich ihr gegenüber als Unterthan betrachten. Somit iſt die Staatsgewalt die höchſte, die oberſte; ihr Inhaber (gleichviel, wer dieſer Inhaber ſei) der Souverain. Andererſeits ſoll die Staatsgewalt nicht angeſehen werden als außerhalb der Geſellſchaft ſtehend; ſie hat als höchſter Repräſentant des geſellſchaftlichen Zweckes keinen Privatzweck, ihr Zweck iſt die Aufrechthaltung von Recht und Friede, und an dieſen Zweck iſt ſie ihrem Begriffe nach gebunden. Nicht die Geſellſchaft dient ihren, ſondern ſie dient den Zwecken der Geſellſchaft; oder weil das Verhältniß von Herrſchaft und Dienſt für die gleichmäßige Beziehung mehrerer Willen auf einen und denſelben Zweck gar nichts weſentlich bezeichnendes iſt, der Zweck der Geſellſchaft, das Recht, iſt ihr eigener, und umgekehrt*).

Deshalb nun kann das Verhältniß der Staatsgewalt zu der Geſammtheit aller Glieder des Staates durchaus nicht als ein bloßes Privatverhältniß der Machthaber zu den Unterthanen betrachtet werden, ohne den Begriff des Rechtsſtaates aufzugeben. Denkt man ſich ferner die Ideen, und zwar zunächſt die Idee des Rechts, als zuſammenfallend mit der Macht, d. h. die Macht im Dienſte der Ideen, ſo wird dieſes ganze Verhältniß keine Schwierigkeit darbieten, während in demſelben Grade, als dies nicht der Fall wäre, Schwierigkeiten entſtehen, mit deren Ueberwindung das wirkliche Staatsleben zu allen Zeiten zu kämpfen gehabt hat.

Vor allen Dingen läßt ſich die Macht weder beliebig ſchaffen, noch, wo ſie einmal vorhanden und ſich zu behaupten ſtark genug iſt, beliebig wegſchaffen. In der Regel iſt ſie factiſch viel früher da, als ſie rechtlich anerkannt wird; ſie befeſtigt ſich meiſt dadurch, daß ſie den einflußreichſten Claſſen der Geſellſchaft Vortheile darbietet, und von denen, die einmal auf die Schwelle der Geſellſchaft herabgedrückt ſind, nicht gehemmt wird. Sie iſt viel häufiger ſtillſchweigend, als ausdrücklich anerkannt worden; ſie iſt aber eben ſo oft Gegenſtand des hartnäckigſten, die tiefſten Fundamente der

*) Der factiſche Unterſchied des Gebieten-Könnens und Gehorchen-Müſſens verwandelt ſich im Rechtsſtaat in den des Gebieten-Dürfens und Gehorchen-Sollens, dergeſtalt, daß dieſes Dürfen und Sollen in dem anerkannten Rechte ſeine, über jede blos individuelle Willkühr erhabene Quelle und eben darin ſeine ſittliche Grenze hat.

Gesellschaft erschütternden Streites gewesen. In allen diesen, durch die natürliche, von keiner Idee geregelte Wirksamkeit der gesellschaftlichen Kräfte herbeigeführten Phänomenen liegt nun zunächst nichts, was nothwendig eine Tendenz zum Rechtsstaate hätte; höchstens die Klugheit ist für eine Macht, die da weiß, daß sie zuletzt doch auf der Meinung beruht, ein allgemeines Motiv einer gesellschaftlichen Wirksamkeit, die die Interessen der Gesellschaft nicht allgemein und gewaltsam wider sie aufruft. Aber die Regsamkeit der gesellschaftlichen Kräfte verschwindet nicht ohne weiteres den Ideen gegenüber, sie wirkt im Rechtsstaate so gut, wie im Naturstaate; und kann in ihm durch die Form des Rechts sogar noch einen sehr wichtigen Coefficienten erhalten. Muß also die Gesellschaft die Macht nehmen, wie sie sie, vielleicht noch überdies bewaffnet mit der Form des Rechtes, vorfindet, so erklärt sich auch das Mißtrauen, welches die übrigen Glieder der Gesellschaft dem Mächtigsten gegenüber nicht nothwendig aus Egoismus, sondern auch im Interesse der Rechtsidee sehr häufig empfinden. Der Träger der Staatsgewalt, der Souverain, muß nothwendig ein Einzelner, oder eine Corporation, ein Stand, eine Versammlung Mehrerer u. s. w. sein; und die Machtfülle des ganzen Staates, auf diese Weise in die Hände eines Einzigen oder Weniger concentrirt, droht mit der Möglichkeit des Mißbrauchs. Das Gesetz, welches über der Willkühr auch des Souverains steht, ist eine Norm, eine Regel, aber keine Macht; wer stark genug sein soll, das Gesetz gegen jede andere Willkühr aufrecht zu erhalten, dessen Macht läßt auch befürchten, daß er das Gesetz nach seiner Willkühr durchbrechen werde. An dieser Stelle also entsteht die Frage nach Garantien gegen den möglichen Mißbrauch der Macht; aber die Bedingungen des Rechtsstaats drehen sich auch, so lange man jene Garantien in etwas Aeußerem sucht, gegenseitig im Kreise. Dagegen, daß der unrechtliche Wille der Unterthanen keine rechtswidrigen Wirkungen haben könne, soll die Staatsgewalt sicher stellen; möglichen rechtswidrigen Handlungen der Staatsgewalt aber entgegenzuwirken, würde noch eine größere Macht in den Händen des Volks voraussetzen; worin eben läge, daß die Staatsgewalt nicht die höchste und ausschließende Macht habe, und es würde wieder die Frage nach der Garantie gegen den Mißbrauch dieser zweiten Gewalt entstehen. Nun hat man bekanntlich vielfältig

versucht, die Garantien in den Formen des Staats, in der Verfassung, zu suchen. Aber alle Formen, wie man sie denken möge, nehmen, rechtlich anerkannt, die Gestalt von Gesetzen an, und Gesetze an sich betrachtet sind keine reell wirkenden Kräfte; sie werden zu Kräften erst durch die Willen derer, welche sie achten und ihnen Autorität verschaffen. Deshalb können die Formen eine Bürgschaft nur für die untergeordneten Kreise im Staate, nicht für den Rechtsstaat selbst darbieten; der Zwang, ohne den sich Viele das Recht gar nicht wollen denken können, ist immer nur ein Rechtsmittel im Staate, aber weder die sittliche, noch die factische Basis des Staates, schon weil er überhaupt nur dann als wirksam gedacht werden kann, wenn die Grundlagen des Rechtsstaats ohne ihn schon feststiegen. Die wahre Garantie der Rechtsordnung kann also nur in der rechtlichen Gesinnung derjenigen gefunden werden, von deren gesellschaftlichem Einfluß die Aufrechthaltung des Rechtszustandes abhängt. Dafür giebt es sehr mannigfaltige Grade; aber wo auch immer irgend ein Theil des Staates seine Kraft gegen die allgemeine Rechtsordnung auflehnt, da entsteht wenigstens ein Kampf, in welchem der Staat mehr oder weniger auf die Stufe des bloßen Naturstaates zurücksinkt. Man kann sich hier eben so eine gewaltthätige Regierung gegenüber einem Recht und Ordnung achtenden Volke, als ein aufrührerisches Volk gegenüber einer gerechten Regierung denken. Die Verhältnisse, welche zwischen ihnen eintreten können, fallen streng genommen außerhalb des Begriffs des Rechtsstaats; wobei jedoch die Gewaltthaten, welche von der einen oder der andern Seite geschehen mögen, insofern je nach der Individualität des einzelnen Falles einer verschiedenen Beurtheilung unterliegen, als sich das Mißfallen am Streite nicht nothwendig unter beide Theile gleich vertheilt, sondern je nach der Veranlassung des Streites auch den einen Theil ausschließend treffen kann. Daß gewaltsame Staatsumwälzungen, die den Umsturz der zu Recht bestehenden Verfassung herbeiführten, weit öfter durch die Fehler der herrschenden Personen, Familien und Stände, als durch blinde Neuerungssucht und anarchische Volksleidenschaften hervorgerufen worden sind, das darf weder die Geschichte, noch die Philosophie verhehlen; gleichwohl kann eine Revolution, sei sie Staatsstreich oder Empörung, niemals als etwas in dem sittlichen Entwicke-

lungsgange des Rechtsstaates Nothwendiges angesehen werden. Revolutionen sind Naturphänomene, die eine längere oder kürzere Aufhebung der Rechtsordnung bezeichnen; und die Nachweisung der Ursachen, warum unter gegebenen Verhältnissen eine Revolution eintrat, kann die Beurtheilung der Parteien, die in dieselbe verwickelt waren, zwar begründen, aber nicht an ihre Stelle treten. Leider verwickeln sich, wo einmal die entfesselte Gewalt die Schranken des Rechts durchbrochen hat, Recht und Unrecht häufig dergestalt, daß es für ein menschliches Auge unmöglich wird, das Urtheil über beide absolut richtig zu vertheilen.

Alles dieses weist nun darauf zurück, daß die Möglichkeit, der Idee des Rechtsstaates ein wirkliches Dasein zu verschaffen, darauf beruht, daß die stärksten gesellschaftlichen Willen von der Idee des Rechts aufrichtig durchdrungen sind. Unter dieser Voraussetzung, aber auch nur unter ihr, ist die Idee eine Macht. Wo nun die sittliche Cultur nicht blos ein leerer Name und ein äußerer Firniß, sondern der Ausdruck des wahren geistigen Lebens der Nation ist, da darf ein Wollen, welches sich die Idee aneignet, auf überwiegend allgemeine Anschließung und Unterstützung rechnen. Einem gebildeten, ohne Anmaßung und Eitelkeit willensstarken, von der Heiligkeit des Rechtszustandes durchdrungenen Volke gegenüber ist der Despotismus der Willkühr, wenigstens auf die Dauer, unmöglich; und eine Staatsgewalt, die niemals auf die Mitwirkung und Anschließung des bessern und zugleich einflußreichen Theiles der Staatsbürger rechnen könnte, würde, trotz aller äußeren Formen der Macht, nur fruchtlos mit Hindernissen zu kämpfen haben. Deshalb ist die in allen Kreisen der Gesellschaft verbreitete Achtung vor dem Gesetze, der allgemeine oder wenigstens überwiegende Wille, schlechthin keine Willkühr, die gegen das Gesetz verstößt, weder sich selbst zu erlauben noch andern zu gestatten, das letzte Fundament einer rechtlichen Ordnung; und dieser Wille selbst ist nicht eine Sache des subjectiven Beliebens, sondern Pflicht, für jeden, der eingeschlossen ist in den Kreis der Gesellschaft.

In Wahrheit ist es jedoch nicht sowohl diese sittliche Nothwendigkeit, die Achtung des bestehenden Rechtszustandes gegenüber jeder Willkühr zur entscheidenden Norm des Thuns und Lassens zu erheben, was verschiedene Meinungen über die Aufgabe des

Staates erzeugt, als vielmehr die Frage: was denn als Recht anerkannt und wem es als solches zugestanden werden solle? Indem diese Frage auf die Materie, den Inhalt der Rechte geht, welche die verschiedenen Staatsgenossen, jeder für sich, oder je nach ihren kleineren Verbindungen in der Familie, den Gemeinden, den Ständen u. s. w. in Anspruch nehmen, handelt es sich nicht mehr blos darum, daß überhaupt die Form des Rechtes das entscheidende Moment für die Ordnung des Staates sei, sondern um bestimmte Rechtsbefugnisse und Rechtspflichten. Erst durch Bestimmungen dieser Art gewinnt der Rechtszustand eine Articulation, eine innere Gliederung der einzelnen Theile des Staates in ihrer Beziehung auf die übrigen und somit auf das Ganze. Denn indem jeder nach seinem Rechte fragt, und folglich den Uebrigen gewisse, rechtlich zu sanctionirende Zugeständnisse anmuthet, treten die Glieder des Staates einander gegenüber und suchen sich in ihren Rechtssphären von einander abzugrenzen. Das Motiv dieser Abgrenzung ruht zunächst wieder auf der natürlichen Verschiedenheit der Bedürfnisse, Geschäfte, Gesinnungen u. s. w., und kann, sich selbst überlassen, allerdings zu einer Sonderung führen, die den Begriff der Rechtsgesellschaft in Gefahr bringt; dann nämlich, wenn über der Abgrenzung das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit verloren geht und der Staat nur eine Summe (ein Aggregat) verschiedener Rechtssphären unter einer gemeinsam schützenden Herrschaft darstellt. Daher die allgemeine Aufgabe entsteht, der Abgrenzung der Rechtssphären das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit nicht zum Opfer zu bringen. Daß diese Aufgabe nur durch die ganze Gestaltung des öffentlichen Lebens und auf dem Gebiete des Rechts nur durch die Art, wie das Verhältniß der Staatsgewalt zum Volke geordnet ist, also durch die Verfassung des Staats erreicht werden kann, kann schon hier vorläufig bemerkt werden.

Bevor man jedoch jene Frage nach dem, was als Recht anerkannt werden soll, zu beantworten unternimmt, ist es nöthig, sich klar zu machen, daß sie ohne Rücksicht auf die in einem bestimmten Staate gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse durchaus nicht mit Sicherheit, also überhaupt nicht schlechthin beantwortet werden kann, schon deshalb, weil es niemals möglich ist, den Staat von vorn anzufangen, sondern alles, was in das Staats-

leben eingeführt werden soll, durch sein Verhältniß zu dem, was vorher schon im Staate war, mit bestimmt wird. Daher läßt sich die Idee des Staates wohl in allgemeinen Begriffen bezeichnen, aber nicht dergestalt individualisiren, daß man behaupten könnte, jeder gegebene Staat müsse sich dieser Idee auf demselben Wege zu nähern suchen. Es gilt hier, nur nach einem größeren Maße, dasselbe, was über das Verhältniß der Individualität zur Tugend bemerkt worden mußte (S. 441 flg.). Denn auch der Staat hat seine Individualität, die noch dazu eine viel weitere und verwickeltere Grundlage hat und viel mannigfaltigeren Umbildungen ausgesetzt ist, als die des Einzelnen. Nur insofern also gewisse Grundverhältnisse des gesellschaftlichen Lebens in allen Staaten sich wiederholen, und die Ideen wenigstens das Ziel bezeichnen, welchem die Gestaltung des Staatslebens sich nähern soll, liegt darin eine Hinweisung auf das, was, wo es noch nicht Recht wäre, als Recht anerkannt und sanctionirt werden soll. In dieser Beziehung tritt nun auch für die Gesellschaft, die sich als Rechtsstaat ausbilden will, der Begriff gewisser Präsumtionen eines zu bildenden Rechtszustandes an die Spitze der ganzen Betrachtung (S. 251. 256 flg. 280 flg. 461 flg.), ein Begriff, der einer fortgesetzten Specialisirung fähig ist, weil er eben darauf beruht, daß die gegebenen Verhältnisse nicht ignorirt, sondern in ihren möglichen Beziehungen auf die Ideen ins Auge gefaßt werden sollen. Unbeugsam ist er freilich da, wo das factisch Vorhandene, historisch Gewordene den Ideen zuwiderläuft; hier fordert er geradezu eine Umwandlung des gesellschaftlichen Wollens, eine Aufhebung gesellschaftlicher Formen, innerhalb deren eine Darstellung der Ideen nicht möglich ist; aber er wird nie vergessen lassen, daß die sorgsame Benutzung des factisch schon vorhandenen Vehikel des Fortschrittes zum Bessern die allein wirksame Bedingung für die Erreichung jedes höheren Zieles ist.

Will man nun diese Präsumtionen innerhalb der bezeichneten Grenzen näher entwickeln, so tritt das Verhältniß zwischen der Staatsgewalt und den übrigen Gliedern des Staates, also, wenn man die letztern zunächst noch als ununterschiedene Masse durch den Begriff des Volkes bezeichnet, zwischen der Staatsgewalt und dem Volke deshalb an die Spitze, weil von der rechtlichen Gestaltung dieses Verhältnisses der ganze Rechtsorga-

mismus in allen seinen Theilen mehr oder weniger abhängt. Die allererste und dringendste Präsumtion ist hier, daß das Verhältniß zwischen der Staatsgewalt und dem Volke **rechtlich**, d. h. allerdings: nicht blos durch Gewohnheit, Sitte, Herkommen, sondern durch ein von den Betheiligten selbst ausdrücklich anerkanntes **Staatsgrundgesetz** geordnet sei. Mit andern Worten: es soll überhaupt eine **Staatsverfassung** als **rechtliche** Norm des Verhältnisses zwischen der obersten Gewalt im Staate und der Gesammtheit der Unterthanen anerkannt sein. Daß es oft lange dauert, ehe ein Staat eine Verfassung in diesem Sinne erhält, ist bekannt; ebenso, daß die wichtigsten Elemente einer Verfassung oft viel früher factisch vorhanden sind und sich allmählig entwickeln, als sie ausdrücklich zu Recht anerkannt werden; endlich auch, daß in einer solchen historischen, aus der eigenen Lebensthätigkeit eines bestimmten Staates hervorgehenden, von ihr wenigstens in ihren wesentlichen Theilen getragenen Entwickelung die sicherste Bürgschaft, wenn auch nicht ihrer absoluten Vortrefflichkeit, doch ihrer Natürlichkeit und **Haltbarkeit** liegt. Gleichwohl erhebt sich in dieser Hinsicht der Staat erst dann zum Rechtsstaat, wenn dieser Inhalt seiner factisch bestehenden Verfassung zu der **Form** des Rechts erhoben wird. Es wäre ein Irrthum, wenn man dem Dasein einer staatsgrundgesetzlich sanctionirten Verfassung in dem Sinne eine entscheidende Wichtigkeit beilegte, als ob irgend eine Verfassung als bloße Form die Garantie ihrer rechtlichen Wirksamkeit in sich selbst tragen könnte; das Entscheidende ist vielmehr, daß ohne sie ein unzweifelhafter öffentlicher Rechtszustand nicht möglich ist, weil es dann sogar an einem Maße fehlt, an welchem sich die Willkühr von dem Gesetze unterscheiden ließe. Die Willkühr selbst zum einzigen Gesetz zu erheben, ist die Maxime des **Absolutismus**, der immerhin so lange die natürliche Form des Staatslebens sein mag, als das Gefühl der Unterthänigkeit jedes Einzelnen es noch zu keiner gesellschaftlichen Durchdringung hat kommen lassen, dessen, unter Umständen möglicherweise selbst wohlthätige Wirksamkeit aber niemals den Mangel kann vergessen lassen, daß die Idee des Rechts dann nicht bis hinauf in die höchste Spitze der Gesellschaft reicht. Die Art der Beherrschung ist dann immer nur ein Factum, kein rechtlich geordnetes Verhältniß.

Die speciellen Determinationen, denen der allgemeine Begriff der Staatsverfassung zugänglich ist, richten sich, wenn man nicht blos die Stellung, welche der gesellschaftliche Mechanismus den Mitgliedern des Staats factisch anweist, sondern die Art und Weise ins Auge faßt, in welcher die Verfassung die allgemeinste Grundlage für die innere Organisation des Staates darbieten soll, wesentlich nach der Unterscheidung der Functionen, deren Ausübung der Rechtsstaat zu seiner Erhaltung und Entwickelung bedarf, und nach der Bestimmung der Art, in welcher die Mitglieder des Staats zur Theilnahme an der Ausübung dieser Functionen berechtigt sind. An der Spitze jener Functionen steht die Gesetzgebung, als der Ausdruck für die Art, in welcher der Staat dem Bedürfnisse einer ausdrücklichen Darlegung, Befestigung, und, wo es nöthig, einer Veränderung des Rechtszustandes genügen kann; die zweite von dem Dasein des Gesetzes abhängige Function ist die Vollziehung der Gesetze, in deren Umfang sowohl die richterliche Entscheidung über das streitige und verletzte Recht, als die eigentlich verwaltende Thätigkeit fällt. Die Gesetzgebung und Vollziehung sind Functionen einer und derselben Staatsgewalt; denn weder eine gesetzgebende Gewalt, die die Vollziehung der Gesetze nicht fordern könnte, noch eine vollziehende, die sich unabhängig hinstellte von der gesetzgebenden, würde ihrer gemeinschaftlichen Beziehung auf das Ganze desselben Staates entsprechen. Gleichwohl verlangen diese verschiedenen Functionen verschiedene Organe; ihre Erfüllung ist nur dadurch möglich, daß bestimmte Personen zu derselben berechtigt und verpflichtet sind; und in der Verschiedenheit der Art, wie sich die Theilung der öffentlichen Geschäfte mit der Pflicht und Befugniß bestimmter Personen, diese Geschäfte auszuüben, durchkreuzt, besteht eigentlich die Verschiedenheit der Verfassung.

In der letzteren Beziehung ist nun allerdings die zu Recht anerkannte Bestimmung darüber, wer der Inhaber der obersten Macht im Staate sei, zwar nicht das allein, aber doch ein wesentlich unterscheidendes Moment, und es gehört hierher der bekannte Unterschied zwischen Demokratie, Aristokratie und Monarchie. Die reine Demokratie beruht ihrem Begriffe nach

darauf, daß jeder Einzelne im Staate gleichmäßig Mitherrscher sei; der Souverain in ihr ist das Volk, das Gesetz Darlegung des Volkswillens, jeder Einzelne im Volke berechtigt, gleichmäßig um seine Zustimmung zu dem, was als Recht soll sanctionirt werden, gefragt zu werden. In diesem Sinne einer absolut gleichen Berechtigung aller Einzelnen zur Theilnahme an der Staatsgewalt ist jedoch die Demokratie in doppelter Rücksicht schlechthin unmöglich. Erstlich bedarf sie, wenn nicht auf jedem Punkte Lücken und Verwirrung entstehen sollen, für die Ausführung der öffentlichen Geschäfte gewisser Personen, denen das souveraine Volk bestimmte Functionen der Staatsgewalt übertrage, d. h. Beamte; zweitens muß, da vollkommenes Einverständniß Aller über jeden einzelnen Punkt der Gesetzgebung niemals mit Sicherheit zu erwarten ist, wenigstens die Stimmenmehrheit als das Entscheidende anerkannt werden, so daß der Einzelne für den Fall, daß er sich in der Minorität befindet, auf die Wirksamkeit seines Antheils an der Souverainetät Verzicht leisten muß. Daher auch eine Demokratie in jenem vollen und strengen Sinne des Wortes niemals bestanden hat; die factische Ausübung der Volksherrschaft, d. h. der gleichmäßigen Herrschaft aller Einzelnen im Volke ist sowohl durch die Uebertragung von Aemtern, als durch die Ausschließung der mit der Mehrheit nicht Stimmenden unvermeidlich beschränkt. Aber diese Beschränkung geht sogleich noch weiter durch die Ausschließung der Dienenden, der Besitzlosen, der Abhängigen, der Frauen, der Kinder, der Unmündigen u. s. w. von der Theilnahme an der Staatsgewalt; und wo irgend eine Demokratie bestanden hat, hat sich der Begriff und die Berechtigung der Vollbürger meist sehr scharf von der untergeordneten Stellung derer getrennt, welche in diesem Sinne nicht zum Volke, sondern nur zur Masse der Einwohner gehörten. Denn alle Ursachen, welche einen verschiedenen gesellschaftlichen Einfluß Verschiedener bedingen, wirken unvermeidlich darauf hin, daß die Demokratie, wo das Princip derselben rechtlich anerkannt wäre, der allerkünstlichsten Stützen ihrer Erhaltung bedürfen würde. Gleichwohl ist gerade sie am allerwenigsten dergleichen künstlichen Einrichtungen zugänglich; die Massen sind niemals fähig oder geneigt, auf weitaussehende und vielfach verzweigte Ueberlegungen dieser Art sich einzulassen, und das Princip der demokratischen Gleichheit wird

weit öfter durch die Gewaltthaten eines launenhaften Volkswillens, als durch die ſtetig wirkende Kraft geſetzlich anerkannter Inſtitutionen aufrecht erhalten. Der Oſtracismus in ſeinen höchſt verſchiedenen Modificationen iſt die Erbkrankheit der Demokratie; und gleichwohl ſchützt er das ſouveraine Volk nicht davor, in die Hände der ſchlauen Herrſchſucht zu fallen. Wo daher der Staat nicht auf ſehr enge Grenzen beſchränkt iſt, wo nicht eine große Einfachheit und Einerleiheit der Geſchäfte, des Vermögens, der geſellſchaftlichen Bedürfniſſe, der Denkart, Bildung und Sitte herrſcht, ſtellt die Demokratie meiſt einen, bald mit den heimlichen Waffen der Liſt, bald mit den offenen der Gewalt geführten Kampf der verſchiedenen Stände, Intereſſen, Parteien und Factionen dar; ſie wird dadurch gewöhnlich zur öffentlichen Unwahrheit und iſt am wenigſten im Stande, die von der individuellen Willkühr der Einzelnen, wie der Maſſen unabhängigen Zwecke der Geſellſchaft in einer richtig organiſirten Verknüpfung der geſellſchaftlichen Kräfte zu realiſiren. Die Demokratie, die wenigſtens der Form des Rechts nach dem Niedrigſten und Ungebildetſten ſo viel Theilnahme an der Staatsgewalt zugeſteht, wie dem Höchſten und Gebildetſten, in welcher die Stimmen immer nur gezählt, nicht gewogen werden, iſt, ſo lange eine ausreichende geiſtige und politiſche Bildung der Maſſen nicht wirklich vollkommen gleichmäßig verbreitet iſt, am meiſten der Gefahr ausgeſetzt, daß das wahre geſellſchaftliche Intereſſe ſich atomiſtiſch zerſplittere und ein Raub des Mangels an Einſicht oder an gutem Willen werde.

Gleichwohl kann es mit Recht zweifelhaft erſcheinen, ob die Ariſtokratie und Monarchie blos ihres Unterſchiedes von der Demokratie wegen eine unbedingte Präſumtion *für* ſich haben. Zuvörderſt iſt bekannt, daß, ſo wie *zwiſchen* der Demokratie und der reinen Ariſtokratie oder Monarchie eine Menge Uebergänge möglich, ſo auch dieſe ſelbſt ſehr mannigfaltiger Modificationen fähig ſind, und die Art, wie ſie für die Darſtellung der geſellſchaftlichen Zwecke wirken können und werden, hängt von dieſen Modificationen ſehr weſentlich ab. Den Vorzug der *Natürlichkeit* haben zwar beide vor der Demokratie voraus; denn es iſt unvermeidlich, daß in jedem Staate ſich die Schwerpunkte der geſellſchaftlichen Macht der Zahl nach verringern, je mehr ſich die geſellſchaftlichen Kräfte ihrem Gleichgewichte nähern; eben darum

hat aber die Aristokratie eine Neigung, sich in sich selbst abzuschließen und sich einestheils vom Volke auszusondern, anderntheils der Entstehung einer Alleinherrschaft aus ihrer eigenen Mitte entgegenzuarbeiten. Eine Aristokratie, die sich fühlt, ist ihrer Natur nach so eifersüchtig auf die Gewalt der Fürsten, als das Volk nur immer eifersüchtig sein kann auf den überwiegenden Einfluß der Aristokratie. (s. oben S. 416); und die Coalition der Aristokratie mit der Monarchie tritt gewöhnlich erst dann ein, wenn das Volk, das Bürgerthum, eine politische Bedeutung zu gewinnen anfängt, wie denn überhaupt die Verschmelzung oder der Gegensatz der gesellschaftlichen Mächte sehr veränderlich ist, so lange sie lediglich dem Zuge ihrer natürlichen Interessen folgen. Sodann hängt sehr viel davon ab, welche Art von Kraft für die Aristokratie und theilweis auch für die Monarchie die natürliche Basis der Macht ist. Die Priester-, die Militäraristokratien, die Aristokratie des Reichthums, so wie die, bei fortschreitender Ausbildung des Staatslebens niemals ganz ausbleibende der Intelligenz haben einen sehr verschiedenen Charakter; und dieser wird wieder dadurch wesentlich modificirt, ob die herrschende Classe sich lediglich durch die Geburt aus sich selbst ergänzt, oder noch auf andere Weise zugänglich ist. Dieser letztere Unterschied bestimmt namentlich eine wesentliche Verschiedenheit der Monarchie, je nachdem die Befugniß zur Ausübung der höchsten Gewalt auf Erbschaft oder Wahl beruht, welcher letztere Fall ganz eigentlich eine Uebertragung der Staatsgewalt zu nennen ist, und sich, wo nicht der Monarch selbst seinen Nachfolger ernennt, selbst der äußeren Erscheinung nach, von der Aristokratie nur dadurch unterscheidet, daß die Uebertragung auf Lebenszeit geschieht.

Im Allgemeinen nun sind diese verschiedenen Formen der Beherrschung, deren genauere Unterscheidung auf die theoretische Untersuchung über den Staat zurückweist, an sich betrachtet, rechtlich möglich, d. h. es läßt sich denken, daß jede derselben, gleichviel ob sie ausdrücklich gestiftet oder, als factisch vorhandene, später gesetzlich sanctionirt wird, zu Recht anerkannt werde. Scheidet man ferner die Willkühr von dem Gebrauche der irgendwie rechtlich constituirten Staatsgewalt aus, so erheben sich, in wessen Händen dieselbe auch concentrirt sein möge, neben den

natürlichen Schranken derſelben ganz von ſelbſt ſittliche Schranken, und es gehört zum Begriffe des Rechtsſtaates, daß dieſe ſittlichen Schranken als Rechtspflichten von Seiten derer oder deſſen, welchen die Ausübung der Staatsgewalt zuſteht, anerkannt und reſpectirt werden. Es würde daher den Begriff des Rechtsſtaates der Sache nach aufheben, wenn das Staatsgrundgeſetz etwa lediglich in der Beſtimmung beſtände, daß das ſubjective Belieben des Regenten das jedesmal abſolut gültige Geſetz ſei; denn ein ſolches Zugeſtändniß würde, zum Recht erhoben, den Anſpruch auf die Sicherheit alles andern Rechtes vernichten. Eine ſolche Stellung der Staatsgewalt zum Volke würde überdies den Begriff des Staats als einer Geſellſchaft aufheben; denn jene würde ſich dann gänzlich ausſcheiden von der Geſellſchaft d. h. der gemeinſchaftlichen Darſtellung des Staatszweckes durch vereinigtes Wollen. Der kürzeſte Ausdruck für dieſes Verhältniß iſt das bekannte: l'état c'est moi; ein Satz, der dem Gegebenen gegenüber eine handgreifliche Unwahrheit iſt und den als Rechtsprincip der vollſtändigſte Widerſinn wird, wenn man mit ihm den Begriff des Staats als einer Geſellſchaft vereinigen will.

Deshalb ſchließt nun auch der Begriff des Rechtsſtaates, gleichviel ob ſich die oberſte Macht im Staate in einem herrſchenden Stande, oder in einem Individuum, dem Monarchen, concentrirt findet, den Begriff einer ſchlechthin unumſchränkten Macht, inſofern in ihr die Befugniß eines ſchlechthin willkührlichen Gebrauchs derſelben mitgeſetzt iſt, aus; und die Möglichkeit, Schranken für den Gebrauch der Macht rechtlich zu ſanctioniren, ſei es durch eine rechtsverbindliche Erklärung von Seiten des Machthabers, die das Volk acceptirt, oder durch einen ausdrücklichen Vertrag *) zwiſchen dem Volk und dem Regenten, kann

*) Diejenigen, welche ſo viel Gewicht darauf legen, daß der Begriff des Vertrags für die höchſten Regionen des Staatslebens keine Bedeutung habe, weil der Staat als Naturerſcheinung nicht auf einem beliebigen Vertrage beruhe (was allerdings richtig iſt), ſollten nicht vergeſſen, daß viele Verfaſſungen ihre wichtigſten Beſtimmungen durch ausdrückliche Verträge zwiſchen Fürſt und Volk erhalten haben. Und ſelbſt, wenn dies niemals der Fall geweſen wäre, würde der Begriff des Staatsvertrags für den Begriff des Rechtsſtaats unentbehrlich ſein, weil das Recht nun einmal nur auf

eben so wenig geleugnet werden, als sich behaupten läßt, daß diese Schranken überall dieselben sein müßten. Die sittliche Anmuthung zu Concessionen, welche rücksichtlich der Grenzen der Macht wahrhaft nothwendig wären, sich bereit zu zeigen, geht dabei an die Machthaber; und wo die Einführung und Umbildung einer Verfassung, die der Thätigkeit der Staatsgewalt gesetzliche Wege und somit auch gesetzliche Schranken vorschreibt, nicht auf friedlichem Wege zu Stande kommt, liegt darin nur der Beweis, daß die Rücksicht auf die Idee des Staates noch nicht das wahrhaft treibende Motiv für die Beziehung der Macht auf die Gesellschaft geworden ist. Fragt man darüber die Geschichte, so lehrt sie freilich, daß Concessionen dieser Art bei weitem öfter Folgen eines innern Kampfes, als eines den wahren gesellschaftlichen Interessen allseitig entgegenkommenden guten Willens gewesen sind, und so groß ist meistentheils die Unvollkommenheit menschlichen Strebens, daß man froh sein muß, wenn, nachdem durch den Streit ein Schritt vorwärts geschehen ist, über das, was in Folge desselben rechtlich zugestanden und anerkannt war, nicht von Neuem der Streit ausbricht. . . .

Wenn nun soeben ausgesprochen wurde, daß die Beschränkungen der Staatsgewalt gegenüber dem Volke nicht nothwendig überall und unter allen Verhältnissen dieselben sein müssen, so führt dies allerdings auf den alten, schon seit Aristoteles bekannten, dennoch aber oft verkannten Satz: daß es unmöglich sei, eine absolut beste Verfassung auch nur als bloßes Gedankenbild zu entwerfen. Denn der Begriff der Verfassung weist durchaus zurück auf die, eben jetzt vorhandene, von der ganzen Vergangenheit abhängige gesellschaftliche Construction des Staats; die fast unmerklich, aber in vielen Fällen unwiderstehlich wirkenden Kräfte, die in den Sitten, Gewohnheiten, Erinnerungen, Kenntnissen und Neigungen eines bestimmten Volkes liegen, bedingen das, was dessen Bedürfnissen angemessen ist oder nicht, dergestalt, daß das an einem bestimmten Orte, in einer bestimmten Zeit höchst Passende und Zweckmäßige, zu einer andern Zeit und an einem an-

---

der stillschweigenden oder ausdrücklichen Einwilligung der Betheiligten beruht, und jede nur stillschweigende Einwilligung Zweifel übrig läßt, die nur durch ausdrückliche Erklärungen gehoben werden können. Vgl. oben S. 206 flg.

dem Orte als höchst unzweckmäßig erscheinen, ja vielleicht als ein lästiger Druck empfunden werden würde. Wenn daher zu einer bestimmten Zeit bestimmte Wünsche und Bestrebungen für die Gestaltung der Verfassung laut werden, so haben sie, wie nothwendig sie auch aus einer jeweiligen Entwickelung oder Verwickelung des Staatslebens hervorgehen mögen, darum noch nicht eine schlechthin universelle Bedeutung, sondern finden das Maaß ihrer Beurtheilung in der Beschaffenheit der concreten Fälle, auf welche sie sich beziehen, zusammengehalten mit der Würde der Gesinnung, die sich in ihnen ausspricht.

Gleichwohl würde die Idee des Staates so gut wie keine Bedeutung haben, wenn sich nicht wenigstens die Richtung bezeichnen ließe, die eine Verfassung nehmen muß, oder der sie wenigstens nicht unüberwindliche Hindernisse entgegensetzen darf, wenn von einer möglichen Annäherung an die Idee der beseelten Gesellschaft soll gesprochen werden können. Wo eine solche Richtung wirklich vorhanden ist, da treten die verschiedenen Formen der Beherrschung, da tritt namentlich der auf sie gegründete Unterschied zwischen Republik und Monarchie in den Hintergrund. Denn in beiden Fällen erscheint der Staat als Gemeinwesen (res publica), die Organisation desselben als gemeinsame Angelegenheit, und die Form der Beherrschung, eben weil sie meistentheils in der Geschichte des Staats wurzelt, hat dann eigentlich nur die Bedeutung des historischen Grund und Bodens, auf welchem die gesellschaftlichen Ideen ihrer Darstellung entgegengeführt werden. Deshalb mag es auch erlaubt sein, die allgemeinsten Präsumtionen des Verfassungsrechtes hier nur unter Voraussetzung der erblichen Monarchie zu betrachten. Denn die Monarchie hat nun einmal in den europäischen Staaten die tiefsten historischen Wurzeln; sie bietet als erbliche überdies den unschätzbaren Vortheil dar, daß die unmittelbare oder mittelbare Ausübung der Staatsgewalt dem Streite des Ehrgeizes und der Herrschsucht entrückt ist; sie stellt, wo der Staat nur nicht gar zu klein ist, den Monarchen auf eine Höhe, die ihn der kleinlichen Eifersucht selbst gegen die, welche ihm zunächst stehen, überhebt und ihn in die vielfachen Conflicte particulärer Interessen nicht verflochten werden läßt; sie begründet in dem Wechsel der Generationen die Möglichkeit einer gegenseitigen Anhänglichkeit

zwiſchen der Dynaſtie und dem Volke; ja die Majeſtät und Heiligkeit des Staates ſcheint in den Augen der Völker mit verſtärktem Glanze zu leuchten, wo die Fülle einer Macht, die ſich ſtützt auf die Würde der Ideen, in der Hand eines Einzigen vereinigt iſt.

Die Präſumtionen eines zu bildenden Rechtszuſtandes, welche dem Verhältniſſe zwiſchen Fürſt und Volke gelten, falls die Beſtimmungen darüber die Grundlage für den Staat als ein wahres Gemeinweſen bilden ſollen, beziehen ſich der obigen Unterſcheidung der weſentlichen Functionen der Staatsgewalt gemäß entweder auf die Geſetzgebung oder auf die Vollziehung der Geſetze. Nun iſt unmittelbar klar, daß das Geſetz von denen, für welche es Geſetz ſein ſoll, gekannt und anerkannt ſein muß; und darin liegt nicht nur, daß die Geſetzgebung an gewiſſe Formen gebunden ſein muß, von deren Erfüllung die Vorausſetzung abhänge, daß irgend eine Beſtimmung der Staatsgewalt geſetzliche Kraft habe, ſondern auch, daß dem Volke ein ſolcher Antheil an der geſetzgebenden Gewalt rechtlich zugeſtanden werde, daß wenigſtens wider ſeine Zuſtimmung nichts zum Geſetz erhoben werden darf. Dieſe Forderung iſt die allgemeinſte und dringendſte; denn es bleibt immer widerſinnig, daß die Beſtimmung über das, was als Recht gelten ſoll im Staate, als Gebot und Verbot hingeſtellt werde, ohne die, für welche es gelten ſoll, auch nur darum zu fragen. Die Vertheidiger der abſoluten Monarchie ſuchen dieſer Forderung, die ſich allerdings auf die Idee des Rechtsſtaates gründet, durch die ideale Vorausſetzung auszuweichen, daß der Machthaber oder die, welche er zu unmittelbaren Organen ſeines Willens wählt, mit Einſicht, Weisheit und Reinheit des Willens dergeſtalt ausgerüſtet ſeien, daß eine Theilnahme des Volks an der Geſetzgebung für überflüſſig, wo nicht ſogar für ſchädlich erachtet werden könne. Gäbe es eine abſolute Sicherheit, daß dieſe Vorausſetzung immer zutreffen müſſe, ſo möchte man bei den großen Schwierigkeiten, denen eine richtige Ausübung jener Theilnahme von Seiten des Volkes unterliegt, ihnen beiſtimmen; aber dann bedürfte es kaum noch der Geſetze, ſondern man könnte zurückgehen auf die platoniſche Abneigung vor allen geſchriebenen Geſetzen, und die Erzeugung und Handhabung des Rechts ohne allen Umweg dem vollendeten Weiſen, der an der

Spitze des Staates ſtände, überlaſſen *). Aber ſo lange die Einſicht und die Tugend eines Einzelnen an Schranken gebunden ſind, die ihn weder das Detail der Geſellſchaft vollſtändig überſehen, noch das Richtige und Zweckmäßige unfehlbar erkennen, noch das als zweckmäßig Erkannte gleichmäßig wollen laſſen, ſo lange vielmehr ſeine Einſicht und ſein Wollen von Einflüſſen abhängt, die beides irreleiten können, ſo lange wird die Unhaltbarkeit jener Vorausſetzung immer wieder zu der ausgeſprochnen Forderung führen. Immerhin mag in einzelnen Fällen die Weisheit des Regenten und derer, welche ihm zunächſt ſtehen, die Einſicht und den guten Willen des Volkes übertragen; es fehlt wirklich nicht an Beiſpielen, wo das Volk einzelne Fürſten als Geſetzgeber zu verehren die gegründetſte Veranlaſſung hatte; auch würde die geſetzgeberiſche Willkühr, die es unternehmen möchte, dem ganzen Rechtszuſtande eine von den Sitten, den Gewohnheiten, den Bedürfniſſen des Volks weit abweichende Richtung zu geben, nothwendig auf Hinderniſſe und Schranken ſtoßen, weil die Natur der Dinge, die ſich in der Geſammtheit der geſellſchaftlichen Intereſſen wirkſam zeigt, allemal ſtärker iſt, als die Macht Eines oder weniger Einzelnen. Dennoch würde auch dann noch die Geſetzgebung an den Grundſatz gebunden werden müſſen: daß ſie einen Inhalt haben ſolle, von welchem vorausgeſetzt werden könne, daß ihn das Volk ſelbſt in ſeinem eigenen wohlverſtandenen Intereſſe zu Recht anerkannt haben würde. Ob nun aber dieſer Grundſatz werde befolgt werden oder nicht, ja ob es bei mangelnder Kenntniß deſſen, was in dem ganzen Umkreiſe der Geſellſchaft ſich als wünſchenswerth und nothwendig ankündigt, überhaupt möglich ſei, ihn zu befolgen, bleibt immer ungewiß, ſo lange es keinen verfaſſungsmäßig geſicherten Weg giebt, auf welchem das Volk ſeine Bedürfniſſe darlegen und durch dieſe Darlegung einen directen und wirkſamen Einfluß auf den Inhalt der Geſetzgebung ausüben kann. Denn daß das bloße Daſein einer irgend wie großen Anzahl von „ruhigen Beobachtern" **), geſetzt auch, es ſei ihnen geſtattet,

*) Politic. 294 a. Im unvollkommenen Staate will bekanntlich auch Plato die Geſetze an die Stelle der perſönlichen Intelligenz geſtellt wiſſen Leg. IX, 874 e ſigg.

**) Herbart allg. prakt. Philoſ. S. 350.

das Resultat ihrer Beobachtung in Form einer Beurtheilung auszusprechen und zum Inhalt der „öffentlichen Meinung" zu machen, für sich allein Fehlgriffe weder mit Sicherheit verhüten, noch, wenn sie geschehen sind, sie ohne Weiteres gut machen kann, liegt am Tage. Selbst die Theilnahme an dem Ganzen der Gesellschaft wird hinter der engherzigen Beschränktheit particulärer Interessen zurücktreten, wo nicht dem Volke ein rechtlich anerkannter Weg offen steht, auf die gesellschaftliche Ordnung einen Einfluß auszuüben, und niemals wird die kleinere Kreise des Staates ein wahrer Gemeingeist, ein echter Bürgersinn durchdringen, wenn er nicht in dem größeren Spielraum, sich zu entwickeln, Gelegenheit, sich zu bethätigen, hat. Wo es für die rechtliche Grundlage des Staatswesens, die Gesetzgebung, keine dem Begriffe der Gesellschaft angemessenen Organe eines gesellschaftlichen Wollens giebt, da werden die öffentlichen Angelegenheiten immer wieder in Gefahr kommen, als Privatsache derer behandelt zu werden, die an der Spitze des Staates stehen.*).

Wie bestimmt aber die obige Forderung ausgesprochen werden kann, so gestattet doch die eben so wichtige Frage: durch

---

*) „Unsere Staatsverfassungen wollten keinen Bürgersinn. Erinnern Sie sich doch der langsamen mühseligen Erhebung des dritten Standes unter dem Drucke des Lehnsystems, gedenken Sie der Zünfte und Corporationen aller Art, dieser kleinen geselligen Mittelpunkte, in denen zuerst der Geist der Verbrüderung unter den Menschen keimte; sehen Sie nach, wie wenig diesen Anfängen eines Gemeinwesens gestattet wurde, weiter fortzuschreiten, enger zu verschmelzen, wie fremdartig sie überall dem System der Landesregierung blieben, von der sie nur geduldet, in die sie niemals wahrhaft verarbeitet wurden; bedenken Sie die fortwährende, althergebrachte Trennung des Adels vom Bürgerstande, vermöge deren eigentlich der Adel sammt dem Landesherrn den Staat zu bilden schien; — und sagen Sie mir: wann war es besser? und wann konnte es besser sein? ..... Jetzt weiß man nun ziemlich allgemein, daß es kein Ruhm für die verschiedenen Stände ist, wenn sie möglichst weit auseinandertreten. Aber die Praxis in unseren Staaten, der Geist der Geschäftsführung wird noch lange dabei stehen bleiben, daß, dem Buchstaben des Platon gemäß, Jeder das Seine thun soll, ohne sich um die andern zu kümmern; woraus folgt, daß jeder nur Privatangelegenheiten kennt, das Oeffentliche und Allgemeine aber als Privatsache der Herrscher und Minister behandelt wird." Herbart klein. philos. Schr. Bd. II. S. XI.

welche Organe das Volk die Theilnahme an der Gesetzgebung auszuüben befugt sein solle, nicht eine gleich allgemeine Antwort. Daß die directe Theilnahme aller Einzelnen im Volke darunter gemeint sei, wird Niemand wähnen, der auch nur einen flüchtigen Blick auf die Unmöglichkeit, auf diesem Wege überhaupt ein Einverständniß zu gewinnen, und auf die Unfähigkeit der Meisten, geworfen hat, sich zur Einsicht in die wahren gesellschaftlichen Bedürfnisse zu erheben. Die Theilnahme kann also nicht für alle eine unmittelbare, sondern muß für die Meisten eine mittelbare sein, und diese mittelbare Theilnahme führt zum Begriffe der Repräsentation, der Volksvertretung. Die Vertretung des einen durch den andern, Vieler durch Wenige, kann zunächst der Ausdruck eines bloßen Naturverhältnisses sein. So vertritt der Vater die unmündigen Kinder, der Mann die Frau, der Herr den Diener; und sie bleibt diesem Charakter sehr nahe, wenn sie auf den Wege der Uebertragung eines Privatrechtes entsteht, und auf der Erklärung oder Voraussetzung beruht, daß die Willenserklärungen des Vertreters für Willenserklärungen des Committenten angesehen werden und dieselbe rechtliche Wirkung haben sollen. Faßt man die politische Vertretung so auf, so wird sie ganz eigentlich eine Vertretung der particulären Interessen der einzelnen Stände, Gemeinden, Corporationen, vielleicht selbst einzelner Individuen sein; eine Verschmelzung dieser verschiedenen, möglicherweise untereinander streitenden Interessen würde sich nur zufällig zu der Rücksicht auf das Ganze der Gesellschaft erheben, sie würde nicht ihrer politischen Bestimmung nach an das letztere gebunden, es würde keine Pflicht für sie vorhanden sein, es als solches im Auge zu behalten. Wo sich daher der Begriff des Staates als eines, die einzelnen kleineren Kreise in ihm umschließenden und tragenden Ganzen über den Particularismus der Provinzen, Stände u. s. w. erhoben hat, da verlangt die Bestimmung der Volksvertretung allerdings wesentlich eine Beziehung auf ihn als Ganzes. Darin liegt etwas Künstliches; aber das Künstliche ist hier zugleich eine künstlerische Aufgabe, deren Erfüllung die Idee der beseelten Gesellschaft fordert. Es ist schon viel gewonnen, wenn der Grundsatz Geltung gewonnen hat: daß die Repräsentanten des Volks nicht an besondere Aufträge ihrer Committenten gebunden sind, sondern nach

eigener freier Ueberzeugung ihre Functionen als Vertreter des Gemeinwesens auszuüben haben; denn es wird sich ohnedies in jeder repräsentativen Versammlung der Einfluß der particulären Interessen unwillkührlich fühlbar machen und jene allgemeine Forderung zum Theil unerfüllt lassen. Erklärt man aus einem allgemeinen Mißtrauen gegen alle künstlichen Staatseinrichtungen jene Loslösung der Volksvertretung von den verschiedenen Sonderinteressen für eine Fiction, so bleibt allerdings kaum etwas anderes übrig, als der Versuch, die Gesammtheit des Staates durch die Gesammtheit aller speciellen Interessen vertreten zu lassen, und zwar in dem Verhältniß, in welchem diese Interessen selbst für das Ganze des Staats von Wichtigkeit sind; ein Versuch, der wenigstens das für sich hat, daß er in Uebereinstimmung mit der gegebenen Gliederung der Gesellschaft Gelegenheit giebt, die verschiedenartigen Interessen in eine gegenseitige, geregelte Berührung zu bringen, und aus der Einsicht in ihre Vereinbarkeit oder Nichtvereinbarkeit allmählig einen wahren Gemeingeist entstehen zu lassen. Und dieses Ziel müssen doch zuletzt auch diejenigen im Auge haben, die der Volksvertretung zunächst nur das nachrühmen, daß sie den verschiedenen Elementen der Gesellschaft, dem Landmann, dem Gewerbsmann, dem Adel, dem Klerus, u. s. w. Gelegenheit geben unter den Augen der Staatsgewalt, durch gemeinsame Ueberlegung, mithin ohne gewaltsamen Streit ihre Interessen an einander zu messen und auf diese Weise eine heilsame Verschmelzung zwischen demokratischen, aristokratischen und monarchischen Elementen zu vermitteln. Denn wäre hierbei die Rücksicht auf das Resultat, welches jeder für die Interessen seines Standes herauskommen sieht, das Letzte, so wäre darin eben nichts weniger, als eine wahre gesellschaftliche Verschmelzung der verschiedenen gesellschaftlichen Elemente und Kräfte enthalten.

Jedenfalls wird aber die Art und Gesinnung, in welcher die Volksvertretung in das Ganze der öffentlichen Angelegenheiten eingreift, ganz wesentlich davon abhängen: welchen bestimmten Personen diese Vertretung entweder an sich zustehe oder übertragen werde. Der letztere Fall führt auf eine Repräsentation durch Wahl, die, wenn sie nicht die ganze Vertretung illusorisch machen soll, durch die Mitglieder des Volks selbst ausgeübt werden

muß. Dabei entſtehen die Fragen: wer berechtigt ſein ſoll zu wählen? und wer befähigt, gewählt zu werden? ſammt allen näheren Beſtimmungen, die für die Beantwortung dieſer Fragen nöthig ſind. Die ſchlechteſte Art der Wahl würde nun die ſein, welche, unter gleicher Theilnahme aller Einzelnen im Volke, durchaus nur nach numeriſchen Verhältniſſen geordnet wäre, ſo etwa, daß man das Land nach der Kopfzahl ſeiner Bewohner in eine Anzahl Bezirke theilte, deren jeder wieder blos nach numeriſchen Verhältniſſen eine Anzahl Volksvertreter zu ernennen hätte. Denn niemals ſollen die öffentlichen Angelegenheiten der Gefahr ausgeſetzt werden, durch eine bloße Mehrheit von Stimmen, die man lediglich zählt, ohne ſie zu wägen, entſchieden zu werden; überall, wo es ſich um Fragen handelt, deren Beantwortung nicht von dem bloßen Belieben, ſondern von Gründen abhängt, iſt die Entſcheidung durch die Majorität doch zuletzt ein bloßes Auskunftsmittel, wo ein anderes Mittel vernünftiger Entſcheidung nicht zugänglich iſt. Gäbe es im Gegentheile im Volke Männer, die die geſellſchaftlichen Bedürfniſſe und Verhältniſſe genau kennen, deren wahrhaft guter Wille fähig wäre, ſie über alle Parteilichkeit zu erheben, deren Charakter geprüft und deren Geiſt hell genug wäre, um das verſchiedene Gewicht der geſellſchaftlichen Forderungen auf der Wage eines feinen Urtheils zu unterſcheiden, die die Erfahrungen des täglichen Lebens nicht blind gemacht hätten gegen die Forderungen der Ideen, und die kein leerer Enthuſiasmus an die Grenzen des Unausführbaren hintriebe; die ſich weder von dem Vorurtheile für das Alter, noch von dem Reize der Neuheit blenden ließen; Männer, die, ſo ausgerüſtet, als ſolche vom Volke gekannt und geehrt wären, die folglich auch das Anſehn und Vertrauen genöſſen, welches die Gemüther der Menge an ſie knüpfte; Männer endlich, die dieſes Vertrauen durch Umſicht und Mäßigung zu erwiedern verſtänden, und die gleichwohl unabhängig von der veränderlichen Volksgunſt die Kraft hätten, den Weg der Pflicht niemals aus dem Auge zu verlieren; — wäre es möglich, eine mäßige Anzahl ſolcher Männer ohne die Formalitäten eines künſtlichen Wahlmodus mit Sicherheit zu finden, ſo würden ſie diejenigen ſein, die vor allen andern verdienten, als Vertreter des Volks anerkannt zu werden. Solche Männer zu finden, ſie aus der Menge als Vertreter des Volks

hervorzuheben, muß als das Ziel aller Bestimmungen über die Fähigkeit, zu wählen und gewählt zu werden, betrachtet werden; das Gemeinwesen verliert nichts, wenn diejenigen, denen Kenntniß, Einsicht, guter Wille fehlt, von dieser wichtigsten gesellschaftlichen Function ausgeschlossen bleiben. An welche Bedingungen zu diesem Zwecke die Wahl geknüpft werden soll, hängt aber meist von den concreten Verhältnissen dieses oder jenes Staats ab, und nur so viel ist allgemein deutlich, daß eben bei der Unsicherheit über die persönliche Befähigung des Einzelnen die beschränkenden Rücksichten auf Alter, Stand, bürgerliche Unbescholtenheit, äußeren Besitz und den davon abhängigen Census doch zuletzt nur Hülfsmittel sind, jene Unsicherheit auf möglichst enge Grenzen zu beschränken und die Wahrscheinlichkeit so viel wie möglich zu sichern, daß der Erfolg der Wahl die Besten, Tüchtigsten, Verständigsten in die repräsentative Versammlung vereinigen werde. Mit Wahrscheinlichkeiten dieser Art, für die es allerdings ein Mehr oder Weniger giebt, wird man sich in der Wirklichkeit meist begnügen müssen; und deshalb ist es allerdings Sache der Klugheit, die keineswegs Egoismus und Herrschsucht zu sein braucht, auf das verschiedene Maaß der äußeren Interessen, die die Einzelnen im Volke an den Staat knüpfen, ein Gewicht zu legen und in ihm eine Garantie für die Art ihrer Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten zu suchen. Darin liegt auch der Grund, warum für große, verschiedenartig zusammengesetzte Staaten eine von der Wahl unabhängige Repräsentation gewisser Stände, die durch die Größe und den Umfang ihres gesellschaftlichen Einflusses hervorragen, in hohem Grade nützlich und nothwendig sein kann, als ein wohlthätiges Gegengewicht bald gegen die Beweglichkeit des veränderlichen Volkswillens, bald gegen die Uebergriffe der Macht. Alle die mannigfaltigen und schwierigen Fragen, die hierher gehören, und die in der Wirklichkeit viel häufiger der Lauf der Ereignisse, als vorausſehende Weisheit entscheidet, greifen überhaupt so sehr in die concreten Verhältnisse ein, daß es genügen muß, nur den Punkt bezeichnet zu haben, auf welchem sie als Bedingungen für die größere oder geringere Wahrscheinlichkeit der Darstellung und Entwickelung des Rechtsstaates im Zusammenhange der praktischen Philosophie entstehen.

Aus demſelben Grunde muß alles das hier übergangen werden, was ſich auf die ſpecielle Beſtimmung des Umfangs und der Art der Theilnahme, die das Volk durch das verfaſſungsmäßige Organ ſeiner Repräſentanten an der Geſetzgebung zu nehmen berechtigt werden ſoll, ſo wie auf die Formen bezieht, an welche dieſe Theilnahme gebunden werden kann. Wollte man der Regierung nur die Vollziehung der Geſetze überlaſſen, die Geſetzgebung aber ganz in die Hände des Volks legen, ſo würde das die Macht im Staate zur Dienſtbarkeit herabſetzen heißen; ſelbſt diejenigen Verfaſſungen, die dem Principe nach auf demokratiſchen Grundlagen beruhen, müſſen dem Repräſentanten der Staatsgewalt zum mindeſten ein Veto zugeſtehen, welches ihn nicht blos zum Werkzeuge des Volkswillens werden läßt. Eben dieſes Recht aber, einem von der Regierung beabſichtigten Geſetze durch Nichtzuſtimmung die geſetzliche Sanction zu verſagen, iſt auch das Minimum, welches der Volksvertretung zuſtehen muß, wenn ihr Einfluß auf die Geſetzgebung nicht blos illuſoriſch ſein ſoll. Bloße Negationen ergeben nun allerdings noch nichts Poſitives, am wenigſten einen wahren Fortſchritt des Staatslebens; und zwiſchen jenen negativen Grenzbeſtimmungen können ſehr mannigfaltige Abſtufungen des Rechtes liegen, um Geſetze zu bitten, ſie zu beantragen, endlich ſie vorzuſchlagen und unter gewiſſen Bedingungen durchzuſetzen. Auf die verſchiedenen Beſtimmungen hierüber wird man in der Regel ein um ſo größeres Gewicht legen, je weniger Einmüthigkeit zwiſchen der Regierung und dem Volke vorhanden iſt. Dann tritt aber auch gewöhnlich der Parteigeiſt an die Stelle des wahren Gemeingeiſtes; ein Verhältniß, welches ſchon an ſich einen Mangel geſellſchaftlicher Durchdringung vorausſetzt. Parteien, und namentlich politiſche Parteien wird es zwar unvermeidlich ſo lange geben, als nicht ſowohl über die Zwecke der Geſellſchaft, als auch über die Mittel zur Erreichung derſelben vollſtändiges Einverſtändniß herrſcht; und daß durch die Kämpfe derſelben der Fortſchritt des Ganzen jeweilig gefördert werden kann, ſoll nicht geleugnet werden. Gleichwohl kann der Kampf derſelben, die eben als Parteien immer in der Gefahr ſind, ihre Beſtrebungen mit dem allgemeinen Intereſſe der Geſellſchaft zu verwechſeln und dieſes jenen unterzuordnen, nicht als ein Kennzeichen der inneren Vortrefflichkeit des Staatslebens an-

gesehen werden; und eine Opposition um der Opposition willen, gleichviel ob der Regierung gegen die Volksvertreter, oder dieser gegen jene, ist doch zuletzt nichts, als die verwerfliche Lust am Streite, die die Grundlagen des bestehenden Rechtszustandes auf die Länge unterhöhlt und das Vertrauen auf die rechtliche Gesinnung untergräbt, die ihn in letzter Instanz trägt. Wo die Organe der Staatsgewalt nicht einträchtig zusammenwirken, erzeugt die Reibung nothwendig eine Hemmung, die irgend einen Theil der gesellschaftlichen Kräfte verzehrt, der besser hätte benutzt werden können. —

Die zweite Hauptclasse der Functionen der Staatsgewalt, die Vollziehung alles dessen, was zur Aufrechthaltung der gesellschaftlichen Ordnung gehört, verlangt ihrer Natur nach andere Bedingungen ihrer richtigen Erfüllung, als die Gesetzgebung. Von dieser Seite betrachtet erscheint der Staat nämlich nicht sowohl als ein System frei überlegender Willen, sondern vielmehr als ein System von Geschäften, für deren Ausführung das Gesetz zwar die Grundlage und die Grenzen vorschreibt, für welche aber die Ueberlegung und Einstimmung, die zur Aufstellung des Gesetzes selbst gehört, wegfällt. Vor allen Dingen muß die Staatsgewalt, als Vollstreckerin des Gesetzes, auf Gehorsam rechnen können; sie muß allerdings in dem Grade concentrirt sein, daß sie als Organ des Gesetzes präcis, rasch und wirksam handeln kann; die Vollziehung des Gesetzes muß deshalb der obersten Macht im Staate wenigstens dergestalt überlassen bleiben, daß sowohl die Befehle zu dieser Vollziehung von ihr ausgehen, als auch ihr die nächste Controle über sie allein zusteht. Insofern sie dazu einer größeren oder geringeren Anzahl von Personen bedarf, die unter ihrer obersten Leitung die öffentlichen Geschäfte besorgen, entsteht das Bedürfniß von Staatsbehörden und Staatsbeamten, deren Wirksamkeit als abhängig von dem Auftrage der obersten Gewalt, Staatsdienst ist. Das Amt ist diejenige Art des Berufs, in dessen Begriff die Beziehung auf die Zwecke der Gesellschaft unmittelbar liegt; und unter Voraussetzung des Gesetzes sind die Pflichten desselben zunächst durch den Inhalt des Gesetzes, und erst dann durch die Beziehung zu der Person des Vorgesetzten bestimmt; diejenigen Fälle natürlich ausgenommen, wo das Gesetz selbst dem individu-

ellen Ermeſſen des Vorgeſetzten freien Spielraum läßt, und der Befehl deſſelben der ausreichende Grund beſtimmter Anforderungen an ſeine Untergebenen iſt.

So einfach ſich auch dieſe Begriffe im Allgemeinen geſtalten, ſo darf das doch die Schwierigkeiten ihrer Anwendung auf die concreten Verhältniſſe nicht verkennen laſſen. Zuerſt: je mannigfaltiger und verſchiedenartiger die öffentlichen Geſchäfte ſind, deſto ſchwieriger wird die richtige Theilung derſelben, ſo wie die davon abhängige Organiſatition der Behörden. Nächſtdem wird die verſchiedene Beſchaffenheit der Geſchäfte eine verſchiedene Einrichtung der beſondern mit ihrer Beſorgung beauftragten Behörden nothwendig oder wenigſtens zweckmäßig machen. Endlich wird für jede Thätigkeit der vollziehenden Gewalt die Frage übrig bleiben: wo denn die Garantie liege, daß die Geſchäftsführung auch wirklich dem Geſetze gemäß, und nicht die individuelle Willkühr deſſen, dem ein Theil der öffentlichen Gewalt übertragen war, an die Stelle des Geſetzes getreten ſei?

Verſucht man nun, die höchſt mannigfaltigen Rückſichten, welche die vollſtändige Beantwortung dieſer Fragen in ſich ſchließt, auf allgemeine Grundſätze zurückzuführen, ſo bietet ſich für die beiden erſten kaum ein anderer dar, als die Hinweiſung auf die verſchiedene Natur der Geſchäfte und die Eigenthümlichkeit der Art und Weiſe, wie ſie einen Theil der geſellſchaftlichen Ordnung tragen und ſtützen ſollen. Daß ungleichartige Geſchäfte geſondert, gleichartige vereinigt werden ſollen, fordert eben nur die Natur derſelben, und dieſer Geſichtspunkt wird dann von entſcheidender Wichtigkeit, wo durch Vermiſchung ungleichartiger Geſchäfte die Gefahr entſteht, daß die Löſung von Aufgaben, die in dem Umfange der geſellſchaftlichen Zwecke liegen, gehindert und verdorben werde. Eines der nächſtliegenden Beiſpiele iſt hier die nothwendige Abſonderung der Gerichte von allen übrigen Zweigen der vollſtreckenden Gewalt; die Unabhängigkeit derſelben von jeder nicht auf das Geſetz geſtützten oder den Zweck des Richteramts irgend einem andern Zwecke unterordnenden Willkühr. Innerhalb dieſer allgemeinen Forderung bleibt immer noch ein weiter Spielraum für eine ſehr verſchiedenartige Organiſation derſelben, die ſich theils nach der Unterſcheidung der verſchiedenen Arten der Rechtsverletzung und des Rechtsſtreites, die der Compe-

tenz der einzelnen Gerichtshöfe zugewieſen werden ſollen, theils nach der Geltung richten wird, welche die Entſcheidung einer richterlichen Behörde im Verhältniß zu einer höhern, ihr Urtheil nochmals prüfenden hat. Dazu kommt die ganze verwickelte Frage nach der Zweckmäßigkeit des Gerichtsverfahrens d. h. nach den Bedingungen, die aus der Natur der verſchiedenen Rechtsſtreitigkeiten für die Schnelligkeit, Zuverläſſigkeit, Wohlfeilheit der richterlichen Entſcheidung, ſo wie für das Vertrauen oder Mißtrauen ſich ableiten laſſen, welche die Art und der Erfolg der richterlichen Thätigkeit bei der Geſammtheit der Mitglieder des Staates hervorruft. In allen dieſen Beziehungen entſcheiden, da der Zweck, die Anwendung und Aufrechthaltung der Geſetze, durch den Begriff des Gerichtes ſchon feſtſteht, Rückſichten der Zweckmäßigkeit; aber das Zweckmäßige wird auch hier nicht für alle Fälle daſſelbe ſein, ſondern die ganze Mannigfaltigkeit concreter Lebensverhältniſſe, die das richterliche Einſchreiten herbeiführen, fordert Berückſichtigung. Machen ſchon die verſchiedenen Aufgaben der Criminal- und der Civiljuſtiz möglicherweiſe ganz verſchiedene Anſprüche, ſo können die verſchiedenen Arten der Rechtsverletzungen und Rechtsſtreitigkeiten noch zu mancherlei ſpeciellen Modificationen führen; und eine genaue Analyſe der, die einzelnen Claſſen dieſer Verhältniſſe charakteriſirenden, individuellen Merkmale muß ſich mit der Rückſicht auf die mehr oder minder wahrſcheinlichen Folgen ſolcher oder anderer Einrichtungen verbinden, um individuelle, für das Bedürfniß der richtigen Geſchäftsführung ausreichende Beſtimmungen daraus abzuleiten. Es handelt ſich hier, wie überall, wo ideale Zwecke in einen gegebenen Stoff hineingebildet werden ſollen, nicht um Deductionen aus allgemeinen Begriffen, ſondern um eine Wahl zwiſchen Möglichkeiten, die eine ſolche oder andere Behandlung gegebener Verhältniſſe nach jenen Zwecken geſtatten. Dieſer Wahl arbeitet gewöhnlich das geſellſchaftliche Bedürfniß vor; die Sitte und Gewohnheit ergänzt bisweilen, wenigſtens theilweiſe, partielle Fehlgriffe und Unvollkommenheiten; in jedem Falle giebt es aber für ſie Erfahrungen und Belehrung durch Erfahrung, die als Leitfaden für die Ueberlegung benutzt werden ſollen. An dieſen Belehrungen und den darauf gegründeten Wahrſcheinlichkeiten, zuſammengenommen mit dem feſten und unverrückten Hinblick auf die ethiſchen Auf-

gaben des Staates finden die verſchiedenen Meinungen über Bureaukratie und collegialiſche Einrichtung der Behörden, über Oeffentlichkeit und Mündlichkeit gewiſſer Theile der Juſtiz, über die zweckmäßigſten Formen des Criminal- und des Civilproceſſes, und über die ſelbſtſtändige Gerichtsbarkeit einzelner Corporationen und Individuen im Gegenſatze zu den unmittelbar vom Staate eingeſetzten richterlichen Behörden, und andere bald allgemeinere, bald ſpeciellere ihre Prüfung, Widerlegung oder Bewährung.

Die Frage endlich nach der Garantie für die Geſetzmäßigkeit der Handlungen der vollziehenden Gewalt iſt von ſo durchgreifender Wichtigkeit, daß ſie noch auf eine Präſumtion des Verfaſſungsrechtes führt, für welche die Theilnahme der Volksvertretung an der Geſetzgebung nicht ausreicht. Die nächſte Garantie liegt jedenfalls in der Verantwortlichkeit jedes Untergebenen in allen Zweigen des Staatsdienſtes gegen ſeinen Vorgeſetzten. Aber die Wirkung dieſer Verantwortlichkeit hängt nothwendig davon ab, daß der Vorgeſetzte die Forderungen des Geſetzes in ſein eigenes Wollen aufnimmt; alſo, wie auch die Rangordnung der Behörden abgeſtuft ſein möge, davon, daß die Perſonen, welche an der Spitze beſtimmter Geſchäftszweige ſtehen, den Willen haben, keine Geſetzwidrigkeit zu dulden. Aber einerſeits kann das Vorhandenſein dieſes Willens zweifelhaft ſein; eine je größere Gewalt in den Händen eines Einzelnen liegt, deſto größer mag die Verlockung gedacht werden, ihre Anwendung an das Geſetz nicht zu binden; andrerſeits erſcheint es als eine unbedachte Vorausſetzung, daß jede geſetzwidrige Handlung einer Unterbehörde zur Kenntniß der höchſten Staatsbeamten gelangen müſſe. Die letztere Rückſicht führt auf die Nothwendigkeit, daß jedem Einzelnen, der ſich in ſeinem Rechte gekränkt glaubt, das Recht der Beſchwerde zugeſtanden werde; die erſtere führt zu der Frage, wie der Begriff der Verantwortlichkeit auch auf diejenigen ausgedehnt werden könne, deren Anordnungen gegenüber gleichwohl jeder Einzelne als Unterthan muß betrachtet werden. Dieſes gilt namentlich von der Monarchie, wo es über der Perſon des Monarchen, als dem Repräſentanten des Staates, keine Behörde geben kann, der das Recht, ihn zur Verantwortung zu ziehen, zugeſtanden werden könnte, und die gleichwohl die Bethätigung des Rechts der Willkühr eines Einzigen überlaſſen

würde, wenn ſie die Befehle und Handlungen des Monarchen von der Gebundenheit an das Geſetz eximirte. Dieſer doppelten Rückſicht wird nun der Form nach dadurch genügt werden können, daß nicht der Monarch ſelbſt, ſondern die von ihm ernannten oberſten Organe der Staatsgewalt, die Miniſter, die Functionen der vollziehenden Gewalt ausüben und die perſönliche Verantwortlichkeit für dieſelbe übernehmen. Die Fiction, die hierin liegt, daß der Monarch angeſehn werden ſoll als ein ſolcher, der Nichts Geſetzwidriges thun könne, iſt in ſofern etwas mehr als eine bloße Fiction, als darin zugleich mit liegt, daß ein Befehl der vollziehenden Gewalt, für welchen der betreffende Miniſter die Verantwortlichkeit nicht übernommen hätte, als rechtlich nicht verbindlich ſoll betrachtet werden dürfen. Jedenfalls aber paßt der ganze Begriff einer ſolchen Verantwortlichkeit nur in repräſentative Verfaſſungen. Und eben deshalb wird die Frage: wem die höchſten Organe der Staatsgewalt verantwortlich ſein ſollen? ſich dann am natürlichſten dahin beantworten, daß dafür nicht eine beſondere Behörde, eine Art Ephorat, feſtgeſtellt zu werden braucht, ſondern daß die verfaſſungsmäßigen Organe des Volks dieſe Verantwortung in Anſpruch zu nehmen berechtigt werden ſollen. Wie hoch man übrigens auch dieſes Recht der Stände wird anſchlagen müſſen, ſo liegt es doch in der Natur der Sache, daß, an welche Bedingungen und Formen ſeine Ausübung auch gebunden ſein möge, der wichtigſte Theil ſeiner Wirkung nicht ſowohl juridiſcher, als moraliſcher Art ſein wird; ein Miniſter, der es nicht für unehrenhaft und ſeiner Stellung unwürdig betrachtet, ſich einer gegründeten Anklage auszuſetzen, würde neben ſolchen Handlungen, die ihm Verantwortlichkeit zuziehen, wohl auch den Verſuch wagen, ſich den Wechſelfällen eines Staatsproceſſes auszuſetzen, die verhältnißmäßig für ihn gewöhnlich eine größere Wahrſcheinlichkeit eines glücklichen Ausgangs darbieten möchten, als für den Kläger. —

So wie nun ſchon für die weſentlichen Beſtimmungen einer Verfaſſung, die dem geſellſchaftlichen Wollen die Annäherung an die beſeelte Geſellſchaft nicht ſoll unmöglich machen, hier die allgemeinſten Umriſſe genügen mußten, ſo iſt es noch viel weniger möglich, alle die Präſumtionen für die rechtliche Ordnung im Einzelnen aufzuzählen, welche aus der Natur der gegebenen Ver-

hältniſſe einerſeits, und aus den übrigen Ideen andrerſeits ſich würden ableiten laſſen. Denn daß ſich im Staate ein großer Theil der Präſumtionen wiederholt, welche ſchon die ſittlichen Verhältniſſe zwiſchen den Einzelnen weſentlich beſtimmen, daß alſo Niemand als rechtlos, daß vielmehr Unantaſtbarkeit der Perſon und des Eigenthums als die allgemeine Grundlage der rechtlichen Ordnung ſoll angeſehen werden, verſteht ſich nach dem früher Entwickelten (S. 461 flgg.) von ſelbſt. Dazu treten die Anſprüche auf Ehre und guten Namen (S. 464), auf Freiheit in der Wahl des Berufs (S. 493, 496 flgg.), auf die Bedingungen der geiſtigen Cultur (S. 509 flgg.) u. ſ. w. Die Dringlichkeit, mit welcher dieſe Präſumtionen auf Beachtung Anſpruch machen, iſt der Art und dem Grade nach ſehr verſchieden; die Geſetzgebung aber darf in keinem dieſer Punkte bedeutend hinter dem Bildungszuſtande der Geſellſchaft zurückbleiben, wenn ſie nicht die geſellſchaftliche Durchdringung in Gefahr bringen will. Ueberdies aber wird eine nur leidliche Geſetzgebung hier vieles ausdrücklich ergänzen und ordnen, was der ſittlichen Uncultur der Einzelnen mit Sicherheit nicht würde überlaſſen bleiben können. Hierher gehören als weitgreifende Beiſpiele die Beſtimmungen über zweifelhafte Anſprüche auf Eigenthum, die Milderung und geſetzliche Beſchränkung der Dienſtverhältniſſe, ganz vorzüglich aber die Fürſorge für ſolche Perſonen, deren eigener Ueberlegung die Leitung ihrer Angelegenheiten ohne Gefahr und Nachtheil nicht würde überlaſſen werden können. Die Fürſorge der Rechtsordnung für Unmündige und Waiſen, die Beſchränkung der Gültigkeit von Privatverträgen, die nicht auf freier Ueberlegung, ſondern auf Liſt, Betrug, Irrthum, Gewalt beruhen, oder deren Inhalt an ſich unſittlich oder gemeinſchädlich iſt, dieſe ganz nahe liegenden, keineswegs aus einer idealen Ferne herbeigeholten Beiſpiele zeigen deutlich, daß die Idee des Rechts allein d. h. die Erfüllung der bloßen Forderung, daß überhaupt irgend ein Syſtem von Beſtimmungen vorhanden ſei, die als Norm zur Vermeidung des Streites reſpectirt werden ſollen, nicht ausreicht, um eine nur leidliche geſellſchaftliche Ordnung zu begründen, daß aber gleichwohl das Recht die Form iſt, in welche ſich alles geſellſchaftliche Wollen fügen muß, damit es nicht als Willkühr erſcheine. Daher wird gerade für denjenigen Theil dieſes Wollens, der auf

einen *poſitiven* Werth Anſpruch machen kann, die Rechtsordnung nicht das poſitiv treibende Princip ſein, ſondern nur eine Sicherung und Beſchützung der Grenzen darbieten können, innerhalb deren ſie ihrerſeits diejenige freie Bewegung erlaubt oder verbietet, welche die übrigen Ideen *fordern* oder *verſagen*. Die Beantwortung der Frage, bis auf welchen Punkt die Geſetzgebung ſich erlauben dürfe, der Privatwillkühr hier hemmend oder vorſchreibend entgegenzutreten, hängt jedoch zu genau mit dem Inhalte und dem Grade der Innigkeit des geſellſchaftlichen Geiſtes zuſammen, als daß ſie ſich allgemein beantworten ließe; wohl aber läßt ſich annehmen, daß wo dem Volke ein wirkſamer Antheil an der Geſetzgebung rechtlich zuſteht, da dem Einzelnen manches Opfer mit größerer Wahrſcheinlichkeit ſeiner Zuſtimmung werde auferlegt werden können, als da, wo die Staatsgewalt blos durch Befehle, die lediglich von ihr ausgehen, normirend und entſcheidend eingreift. —

Unter der Vorausſetzung nun, daß die Geſellſchaft, wenigſtens in dem einflußreichern und beſſern Theile ihrer Mitglieder, alſo zunächſt durch die verfaſſungsmäßigen Organe ihres Wollens ſich über die Idee des bloßen Rechts zu erheben im Stande ſei, wird ſich die Rechtsordnung mit Benutzung aller Hülfsmittel einer richtigen und allgemein verbreiteten *Cultur* von ſelbſt durch die Rückſicht auf die Ideen des *Lohnſyſtems*, des *Verwaltungs*ſyſtems und der beſeelten Geſellſchaft zu veredeln ſuchen. Je höhere Ziele hiermit die Geſellſchaft oder wenigſtens der beſſere Theil derſelben anerkennt, deſto größer werden aber auch die Schwierigkeiten ihrer Erreichung, ſchon deshalb, weil hier ganz beſonders der Satz gilt: daß das Beſſere der Feind des Guten iſt, d. h. daß auf die Erreichung eines entfernter liegenden Zieles nicht mit Zuverſicht wird gerechnet werden können, wenn nicht die Erreichung des näheren ſchon gelungen iſt und die darauf ruhende geſellſchaftliche Ordnung ſich ſchon hinlänglich befeſtigt hat.

Die enge Verbindung des Rechtsſyſtems mit dem Lohnſyſtem, ſo wie die Art, wie aus dieſer Verbindung mit Rückſicht auf die Vergeltung der Uebelthaten der Begriff und die Aufgabe des *Strafrechts innerhalb der durch die Idee der Vergeltung gezogenen Grenzen* entſteht, iſt ſchon früher (S. 260 — 274) nachgewieſen worden. Ohne nun das zu wiederholen, was dar-

über die früheren Erörterungen schon enthalten, ohne namentlich den für den Rechtsstaat sich von selbst verstehenden Satz zu entwickeln: daß das Recht der Strafgesetzgebung sowohl, als der Strafvollziehung, mit Verzichtleistung auf alle Privatrache und Privathülfe*), als ein jede Privatwillkühr ausschließendes Attribut der höchsten gesellschaftlichen Autorität angesehen werden solle, muß doch auf die großen Schwierigkeiten eines Criminalrechts und Criminalverfahrens, welches von der sittlichen Scheu, jene Grenzen zu überschreiten, aber auch von der Pflicht, den Forderungen der Vergeltung genug zu thun, beseelt wäre, aufmerksam gemacht werden. Eine reiche Quelle dieser Schwierigkeiten liegt schon darin, daß gewisse Rechtsverletzungen als Verletzung nicht blos des Betheiligten, sondern der Gesellschaft, der öffentlichen Ordnung und Sicherheit angesehen werden. Denn obgleich dies im Ganzen unzweifelhaft ein Fortschritt der gesellschaftlichen Entwickelung ist, so entstehen dadurch doch die Fragen: ob die Verletzung der Gesellschaft oder die des Einzelnen als das die Größe des Verbrechens vorzugsweise bestimmende Moment betrachtet werden solle? welche Vergehen überhaupt die Gesellschaft aus beiden Gesichtspunkten oder nur aus dem der Privatverletzung ansehen, und wie hoch sie die der gesellschaftlichen Sicherheit zugefügte Uebelthat anschlagen dürfe**)? Ueberdem ist in den meisten Fällen die Verletzung der Gesellschaft von Seiten des Verbrechers nur culpa, während die Verletzung des Einzelnen dolus sein kann, und es unterliegt hiermit streng genommen die Beurtheilung einer und derselben Handlung ganz verschiedenen Rücksichten. Sieht man ferner auf die Größe der Strafbarkeit, die sich ursprünglich nach der Größe der beabsichtigten und bewirkten Uebelthat richtet, so kann dieselbe That unter verschiedenen Umständen einer sehr verschiedenen Strafbarkeit unterliegen. Wer einem Reichen eine Summe Geldes raubt, und dessen Reichthum kennt, der hat factisch weniger Uebel zugefügt, und vielleicht auch beabsichtigt, als wenn er dieselbe Summe dem Armen nimmt,

*) Daß dadurch die Möglichkeit, in gewissen Fällen Nothwehr gesetzlich zu erlauben, nicht ausgeschlossen wird, ist schon bemerkt worden.

**) Hierin scheint der Sache nach der schwankende Unterschied zwischen bloßen Vergehen und Verbrechen zu wurzeln.

deſſen letzte Stütze ſie war. Ob Unterſchiede dieſer Art durch die allgemeine Rückſicht auf die öffentliche Sicherheit, die in beiden Fällen gleichmäßig geſtört ſei, überall vollſtändig ausgeglichen werden, iſt wenigſtens eine Frage, über welche die Geſetzgebung, um an einem beſtimmten Strafmaß überhaupt einen feſten Anhaltepunkt zu haben, hinwegzueilen ſehr geneigt iſt, obgleich jene Berufung auf die Störung der Rechtsordnung, welche bei jeder Rechtsverletzung gleichmäßig eintritt, zu viel beweiſt. Nimmt man dazu noch die Rückſicht auf die Strafmittel, welche der menſchlichen Gerechtigkeit zu Gebote ſtehen, auf ihre Dürftigkeit einerſeits gegenüber den mannigfaltigen Arten abſichtlicher Uebelthaten, und ihre Plumpheit andererſeits gegenüber dem Bedürfniß einer feinen und dem Maaße der Schuld genau entſprechenden Abſtufung; überblickt man die Verſchiedenheit der Art, in welcher eine und dieſelbe Strafe von verſchiedenen Individuen als Strafe empfunden wird; verſetzt man ſich in die Mitte der Fragen, welche die möglichen Abſtufungen des verbrecheriſchen Wollens, die Complicationen zwiſchen Abſicht und Zufall, Vorſatz und Verlockung, Leichtſinn und Bosheit, endlich die Zweifel über die Zurechnungsfähigkeit verbrecheriſcher Handlungen hervorrufen; erinnert man ſich, welchen Schwierigkeiten ſchon die Feſtſtellung des Thatbeſtandes bei geſchehenen Verbrechen unterliegen kann, und welche Rückwirkung der allgemeine Vorblick auf dieſelben für die Art der Unterſuchung haben muß, deren Maaßregeln gleichmäßig darauf berechnet ſein ſollen, den Schuldigen nicht entſchlüpfen zu laſſen und den Unſchuldigen wo möglich auch nicht einmal der moraliſchen Qual und den drückenden äußeren Nachtheilen eines Criminalproceſſes auszuſetzen; ſieht man auf die Wirkungen, die die zugefügte Strafe auf die moraliſche Beſſerung oder Verhärtung des Verbrechers, ſo wie auf die Stellung haben wird, die er nach überſtandener Strafe in der Geſellſchaft zu behaupten oder ſich wieder zu erringen fähig ſein werde; überlegt man endlich, daß es Uebelthaten giebt, die das äußere Geſetz und die äußere Strafe gar nicht erreichen kann und die aller menſchlichen Gerechtigkeit zu ſpotten ſcheinen: ſo eröffnen ſich hier ganze Claſſen ſpecieller Unterſuchungen, deren Wurzeln allerdings in dem Gebiete der praktiſchen Philoſophie liegen, auf deren Verzweigung mit der Geſammtheit aller geſellſchaftlichen Verhältniſſe dieſe aber nur

hinweiſen kann. Daß man alle dieſe Fragen, einzeln und in ihrer gegenſeitigen Verbindung ins Auge zu faſſen und den Verſuch, jene Schwierigkeiten wenigſtens theilweis zu überwinden, zum Gegenſtand einer geſellſchaftlichen Sorge zu machen angefangen hat, während frühere Jahrhunderte ihre Praxis meiſt nach den Forderungen eines rohen Terrorismus richteten, der auf alle feineren Unterſcheidungen wenig Gewicht legte, das iſt ſelbſt ein großer geſellſchaftlicher Fortſchritt. Gleichwohl wird das Urtheil nicht zu hart klingen, daß die Ausübung der Strafgerechtigkeit, ſo weit ſie in den Umfang menſchlicher Befähigung fällt, immer mit großen Unvollkommenheiten behaftet bleiben wird. Deshalb führt gerade die Idee der Vergeltung directer, als irgend eine andre Idee auf den religiöſen Glauben an eine moraliſche Ordnung der Dinge, die die Grenzen des irdiſchen Daſeins, wie genau ſich auch die geſellſchaftlichen Einrichtungen den ethiſchen Forderungen anſchließen mögen, überſchreitet und die ſittlichen Verhältniſſe, denen hier nur unvollkommen oder gar nicht genügt wird, zu ergänzen beſtimmt ſei. Dieſen Mängeln gegenüber iſt es daher auch im Allgemeinen nicht zu verwundern daß innerhalb des Staates das ganze Strafrecht im Durchſchnitt vielmehr aus dem Geſichtspunkte eines *Mittels* für die Sicherung und den Schutz der Rechtsordnung, als aus dem eines abſoluten, durch die Thätigkeit des Staates vollſtändig erreichbaren geſellſchaftlichen Zweckes betrachtet wird, ja daß es von Seiten ſeiner unvermeidlichen Unvollkommenheit Manchem wenigſtens theilweis nur als ein nothwendiges Uebel erſcheint. Iſt aber eine ſolche Auffaſſung irgendwie gegründet, ſo liegt darin zugleich die allerdringendſte Hinweiſung auf das Culturſyſtem und das Verwaltungsſyſtem, denen es aufgegeben iſt, die Geſinnungen zu veredeln und die Quellen der Uebelthaten zu verſtopfen, die, *wenn* ſie einmal geſchehen ſind, allerdings der verdienten Strafe anheimfallen.

Indeſſen die Vergeltung der Uebelthaten erſchöpft nicht die Aufgaben des Lohnſyſtems. Daß nun der zweiten Aufgabe deſſelben, der *Vergeltung der Wohlthaten*, noch nicht ſo beſtimmt ausgeprägte geſellſchaftliche Formen und Einrichtungen entſprechen, wie jener erſten, würde ein Zeichen großer Mangelhaftigkeit der geſellſchaftlichen Einrichtungen ſein, wenn nicht einestheils die Anerkennung und Belohnung des Verdienſtes die Organiſation

des Staatslebens wenigstens zum Theil wirklich durchdringen könnte, ohne daß sie sich durch die äußere Existenz bestimmter Behörden zu erkennen gäbe, und anderntheils die Frage sehr nahe läge, wie groß denn die Summe der Thätigkeit sei, die von der Absicht, der Gesellschaft als solcher wohlzuthun, erzeugt oder auch nur begleitet werde. Denn die Gesellschaft ist zunächst nur verpflichtet, dem zu vergelten, der ihr absichtlich wohlthut; mittelbare, nicht beabsichtigte Vortheile, die ihr durch die Thätigkeit der Einzelnen erwachsen, verpflichten nicht sowohl zu ausdrücklichen Acten gesellschaftlicher Vergeltung, als vielmehr nur zu der allgemeinen Sorge, daß Verdiensten dieser Art der gebührende Lohn auch wieder mittelbar aus ihren Wirkungen für den Thäter entgegenkomme. Dagegen liegt es aber allerdings in der Aufgabe des Staates als eines Lohnsystems, daß er die Leistungen der Einzelnen, die er im Interesse der Gesellschaft fordert oder annimmt, im Verhältniß mit der Wichtigkeit derselben zu vergelten bereit sei. Hierher gehört namentlich alles, was sich auf die Belohnung der öffentlichen Beamten bezieht, sowohl was die äußeren Vortheile, deren Genuß ihnen die Bedingungen ihrer Existenz und Wirksamkeit sichert, als was die Ehre anlangt, die der Staat besonderen Arten des Staatsdienstes, oder bestimmten durch ihr Verdienst ausgezeichneten Personen zollt*). Indem aber durch dieses Verhältniß des Staates zu denen, welche ihm unmittelbar als gesellschaftlichem Ganzen ihre Kräfte widmen, zugleich Lasten für die Gesellschaft erwachsen, die das, womit vergolten werden soll, darbringen und aufbringen muß, verwickelt sich diese Pflicht durch die doppelte Rücksicht auf die, welche empfangen, und auf die, welche leisten sollen; und der Staat darf

*) In die Forderung, daß dem Maaße des Verdienstes die billige Vergeltung entspreche, ist z. B. die Rücksicht auch darauf mit eingeschlossen, daß, wenn den pflichtgetreuen Beamten Krankheit, Unglück, Alter unfähig machen, die Pflichten seines Amtes fernerhin auszuüben, ihm die Bedingungen der äußeren Existenz nicht abgeschnitten werden; weil immer eine (namentlich in der Democratie sehr häufige) Unbilligkeit darin liegt, wenn ein Dienstverhältniß, welches eine lange weitläuftige Vorbereitung fordert, und vielleicht die Möglichkeit, sich andere Quellen der äußeren Existenz zu eröffnen, ausschließt, als ein solches behandelt wird, welches nur für die Zeit der wirklichen Diensterfüllung zum Lohn verpflichtet.

das Verhältniß zwiſchen dieſen Anſprüchen, die beide auf die Billigkeit zurückweiſen, nicht aus dem Auge verlieren, um nicht auf der einen oder der anderen Seite gegen die Billigkeit zu verſtoßen. Der poſitiven Pflicht nämlich, wirklich vorhandenes Verdienſt zu vergelten, tritt ſogleich die negative zur Seite, auf die ſchon die früheren Entwickelungen hingewieſen haben (S. 256 flg.), keinerlei durch beſondere Verdienſte nicht gerechtfertigte Ungleichheit zu begünſtigen, alſo auch einer ſolchen, vielleicht drückenden Ungleichheit der Rechte durch die Geſetzgebung entgegenzuarbeiten. Hierher gehört nicht nur die Gleichheit aller Mitglieder des Staates vor dem Geſetz überhaupt, ſondern auch ganz ſpeciell, die Aufforderung zu der Sorge einer gleichen Vertheilung der Laſten, die der Staat im Intereſſe des Ganzen den Einzelnen aufzulegen genöthigt iſt. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß dieſe Gleichheit die allergrößte Ungleichheit ſein würde, wenn ſie als die Gleichheit des Geleiſteten ohne Rückſicht auf die Proportionen der Leiſtungsfähigkeit aufgefaßt würde. Wie dieſe letztere zu ermitteln, nach welchen Geſichtspunkten ſie zu benutzen ſei, iſt die Aufgabe von Unterſuchungen, die ganz ſpeciell in das empiriſche Detail der Lebensverhältniſſe eingehen müſſen; hier muß es genügen daran erinnert zu haben, daß die Forderung, den Reſultaten einer ſolchen Unterſuchung praktiſche Geltung zu verſchaffen und die daraus hervorgehenden Normen rechtlich zu ſanctioniren, direct aus der Beachtung hervorgehe, die der Staat der Idee der Billigkeit zu zollen hat.

Faßt man endlich den Begriff des Lohnſyſtems nicht blos von Seiten deſſen auf, was der Staat als Ganzes in ſeinem Verhältniß gegen die Einzelnen zu leiſten und zu verhüten hat, ſondern fragt man ſich, in wiefern die geſellſchaftliche Ordnung dafür ſorgen könne und ſolle, daß die Verhältniſſe der Einzelnen untereinander nicht dem Tadel der Unbilligkeit unterliegen, ſo iſt es wenigſtens nicht unmöglich, ſich ein geſellſchaftliches Ganze ſo geordnet zu denken, daß die Rechtsordnung, auf welcher es ruht, Unbilligkeiten im Verkehre der Einzelnen unter einander vorbeuge und abhelfe, und dafür ſorge, daß ihre Leiſtungen unter einander ſich möglichſt richtig ausgleichen. Für einzelne Arten möglicher Unbilligkeiten wird es hier thunlich ſein, durch beſtimmte Geſetze Vorſorge zu treffen; wie z. B. durch Geſetze gegen Wucher

und Betrug; da jedoch, wo die Ausgleichung der Leistungen der Vielen unter einander auf allgemeineren gesellschaftlichen Formen beruht, reichen specielle Anordnungen für einzelne Fälle nicht aus, sondern in dieser Beziehung weist die Realisirung des Lohnsystems vielfach auf die Verbindung mit dem Verwaltungssystem hin, insofern dieses im Stande ist, einen solchen Einfluß auf den Gang des Verkehrs und das Verhältniß namentlich zwischen Arbeit und Lohn zu gewinnen, daß dadurch die Ansprüche der Billigkeit zugleich mit befriedigt würden. Die Zwecke des Verwaltungssystems überschreiten nämlich die des Lohnsystems dergestalt, daß die Voraussetzung erlaubt ist, in der Erreichung der letzteren werde die Erreichung der ersteren, so weit sie sich auf Vergeltung der Wohlthaten beziehen, mit eingeschlossen sein.

Soll nun die Beziehung des Verwaltungssystems, dessen Zwecke die höchsten (eben darum aber nicht die ersten und dringendsten) sind, die der Staat sich aneignen kann, auf die gegebenen Naturverhältnisse des Staatslebens in allgemeinen Umrissen nachgewiesen werden, so zeigen sich sogleich solche Schranken der Realisirung dieser Idee, daß es nicht zu verwundern ist, wenn die Darstellung derselben im Staatsleben, so weit die Geschichte reicht, immer nur höchst fragmentarisch und lückenhaft geblieben ist. Das Verwaltungssystem fordert ein unbeschränktes, von allen Punkten der Gesellschaft aus gegenseitig entgegenkommendes Wohlwollen; es fordert den Geist der Liebe und der Aufopferung, der bisweilen die kleineren Gesellungen, die Freundschaft, die Familie, in seiner Fülle und Schönheit durchdringt, als allgemeinen Geist. Ist nun diese Gesinnung schon in engern Kreisen schwer zu erreichen und noch schwerer in ihrer ungetrübten Reinheit aufrecht zu erhalten, so würde es fast eine chimärische Voraussetzung sein, auf sie allein die Maaßregeln der Verwaltung zu gründen, und die freiwillige Befolgung derselben ohne weiteres zu erwarten. Während Recht und Billigkeit durch Gesetze geordnet, und bis auf einen gewissen Punkt selbst durch Zwang und Strafe gesichert werden können, käme es hier unmittelbar auf eine Gesinnung an, die sich schlechterdings nicht erzwingen läßt. Deswegen wird es gerade hier von entscheidender Bedeutung, daß die Gesellschaft nicht auf einem allgemein verbreiteten Wohlwollen, sondern auf der Verwebung

höchſt verſchiedenartiger Privatintereſſen beruht, die ſich als ſolche geltend zu machen ſuchen; und ſo lange dieſe Baſis der geſellſchaftlichen Verhältniſſe nicht in den Tiefen der Gemüther ſich umwandelt, wird die Frage ganz müßig erſcheinen, welche Organiſation ein geſellſchaftliches Ganze annehmen würde, deſſen Mitglieder mit Hintanſetzung ihres Privatintereſſe von einem reinen Wohlwollen beſeelt wären. Daraus folgt, daß die Vorausſetzung, auf welcher eine praktiſch anwendbare Auffaſſung des Verwaltungsſyſtems größtentheils beruht, nur die eines, der Geſammtheit der Privatintereſſen gegenüberſtehenden Wohlwollens iſt, und dieſe Vorausſetzung bezeichnet auch die hier unmittelbar ſich aufdringende Forderung, daß die Sorge für das allgemeine Beſte dem Staate anheimfalle. In ihr kündigt ſich der Anſpruch an das Wohlwollen der geſellſchaftlichen Autorität an, von deren Anordnungen der Einzelne einen günſtigen Einfluß auf ſein Wohlbefinden erwartet, ohne vielleicht ausdrücklich ſich ſelbſt die Geſinnung des Gemeingeiſtes anzumuthen. Eben hierin liegt aber für die Maßregeln der Verwaltung die Schwierigkeit, daß ſie ſuchen müſſen, wo möglich die Totalität aller Privatintereſſen zu befriedigen, daß ſie aber da, wo das nicht möglich iſt, wo poſitive Opfer zugemuthet werden müßten, auf ein bereitwilliges Entgegenkommen der Betheiligten nicht mit Sicherheit rechnen können. Dieſe Schwierigkeit wird dadurch zum Theil vermindert, daß der öffentlichen Sorge für die größtmögliche Summe des Privatwohls die Beſtrebungen der Einzelnen ſoweit fördernd entgegenkommen werden, als die letzteren den wohlthätigen Einfluß der Maßregeln der Verwaltung auf ihre eigenen Angelegenheiten inne werden; ja es kann ſelbſt ein vollſtändiger Egoismus dieſer Art den Schein des Gemeingeiſtes annehmen, wenn in den Einzelnen die Einſicht entſteht, daß ihr Wohl mit dem des Ganzen unzertrennlich verknüpft iſt und daß man ſich manche kleine Nachtheile gefallen laſſen müſſe, um deſto größere Vortheile ſicher genießen zu können. Dieſer Gemeingeiſt, deſſen Quelle die verſtändige Ueberſchauung der Bedingungen des eigenen Vortheils iſt, mag ſogar als ein nothwendiger Durchgangspunkt angeſehen werden, damit ſich wenigſtens allmählig ein reinerer, von dem bloßen Privatintereſſe unabhängiger Gemeingeiſt erzeuge; dennoch entſpricht es

dem wahren Geiſte des Verwaltungsſyſtems eben ſo wenig, „den Egoismus des einen durch den Egoismus des andern zu zügeln“, als ihre egoiſtiſchen Beſtrebungen unter einander zu verſchmelzen und durch einander zu begünſtigen.

Bei alledem darf nicht überſehen werden, daß, wo im Umkreiſe der Geſellſchaft irgendwo die Rückſicht auf das allgemeine Beſte zum beſtimmenden Motiv gewiſſer Anordnungen und Thätigkeiten geworden iſt, wo alſo ein reines Wohlwollen dem übrigen nichtwohlwollenden Theile der Geſellſchaft gegenüberſteht, da der Werth dieſer Geſinnung ſammt dem des daraus hervorgehenden Handelns dadurch nicht gemindert wird, daß die, welche die Wirkungen eines ſolchen Handelns empfinden, dieſelben nur von dem Geſichtspunkte der Nützlichkeit auffaſſen. Das Wohlwollen kann gar keinen andern Zweck haben, als für den fremden Nutzen zu ſorgen, und wie vielfach ſich der Begriff des Nützlichen der Maſſe menſchlicher Bedürfniſſe gegenüber ſpaltet, ſo vielfach ſind die Aufgaben des Verwaltungsſyſtems. Aber der Begriff des Nützlichen umſpannt nicht nur ſehr Vielerlei, ſondern dieſes Viele, als wirkliche Quelle der Benutzung und des Genuſſes dargeboten, wirkt auf die, welche es ſich aneignen, möglicherweiſe ſehr verſchiedenartig, und eine Verwaltung, die nicht nur die Befriedigung momentaner Wünſche und Begierden, ſondern die Continuität der Lebensverhältniſſe im Auge behält, wird nicht blos die unmittelbaren, ſondern auch die mittelbaren, oft ſehr entfernten, aber darum nicht minder wichtigen Folgen ihrer Maßregeln überlegen müſſen. Ein Wohlwollen ferner, welches ſich dem Ganzen der Geſellſchaft widmet, wird frei ſein müſſen von particulärer Vorliebe und parteiiſcher Begünſtigung einzelner Theile des geſellſchaftlichen Ganzen; ihm ziemt nur eine gleichſchwebende Aufmerkſamkeit auf alle Bedürfniſſe, die in dem ganzen Umkreiſe der Geſellſchaft vorhanden ſind; es iſt endlich nicht beſchränkt auf die wirklich vorliegende Empfänglichkeit, ſondern es wird als erziehende Liebe auf die Erweckung und Veredlung dieſer Empfänglichkeit ſelbſt einzuwirken ſuchen.

Dieſe Sätze, die nur eine kurze Rückweiſung auf die frühere Entwickelung der Idee des Verwaltungsſyſtems ſind, erinnern nun jedenfalls daran, daß man die Aufgaben der Verwaltung in einem viel zu beſchränkten Sinne auffaßt, wenn man ſie neben

der Sorge für die Abwendung des Gemeinſchädlichen, was aus moraliſchen Unregelmäßigkeiten und der Ungunſt der Naturverhältniſſe und Naturereigniſſe erwachſen kann, blos auf die Frage nach den Bedingungen der Erzeugung der größtmöglichen Menge ſogenannter materieller Güter beſchränkt. Ohne Zweifel gehört ſowohl jene negative, verhütende und vorbeugende, als dieſe poſitive, darbietende und fördernde Thätigkeit zu den weſentlichen Aufgaben der Verwaltung, und es bedarf kaum der Bemerkung, daß an dieſer Stelle ſich, wie an einer andern die Aufgaben der Pädagogik, die der Volkswirthſchafts- und Staatswirthſchaftslehre erzeugen, deren weſentlicher Beziehungspunkt das allgemeine Beſte, die Nationalwohlfahrt iſt, ſo weit ſie von der Benutzung äußerer Objecte und Verhältniſſe abhängt. Eben ſo nahe liegt in der Anerkennung einer vorbeugenden, abwendenden Thätigkeit der Verwaltung die Erinnerung an einen Theil deſſen, was man bald ſo, bald anders unter dem weitſchichtigen Begriff der Polizei zuſammenfaßt.*) Dennoch dringt der Geiſt des Wohlwollens

*) Für die allmählige, anfangs ſehr fragmentariſche Ausbildung der Einſicht, daß die Zwecke eines geſellſchaftlichen Ganzen durch den Begriff des bloßen Rechtszuſtandes nicht erſchöpft werden, ſind die mannigfaltigen Umbildungen des Begriffs der Polizei, ſo wie die Art, wie man die Aufgaben des Rechts-, des Verwaltungs-, Lohn- und Culturſyſtems, ſo gut es gehen wollte, in ihm unterzubringen ſuchte, ſehr charakteriſtiſch. Es gab eine Zeit, wo man ihr alles zutheilte, was nicht unmittelbar zur Juſtiz, zu den Finanzen und dem Militärweſen gehörte. Daher der Unterſchied zwiſchen Sicherheits- oder Ordnungs- und Zwangspolizei, und Wohlfahrtspolizei, die ſich dann ſelbſt zur Culturpolizei erweiterte. Zu jener rechnete man alle der Ungewißheit, dem Verluſte und der Beeinträchtigung der Rechte vorbeugenden, die Ausführung von Rechtsverletzungen und Verbrechen erſchwerenden, ihre Entdeckung ſichernden oder erleichternden, die Veranlaſſung dazu entfernenden Maßregeln; ein Complex von Aufgaben, aus welchem ſich in neuerer Zeit der Begriff der Präventivjuſtiz ausgeſondert hat; zu der letztern zog man die Sorge für die Vermehrung und zweckmäßige Benutzung materieller Güter (Güter-, Handels-, ſtaatswirthſchaftliche Polizei), die Sorge für das leibliche Wohl, vorzüglich durch Abwendung oder Milderung der Folgen ſchädlicher Naturereigniſſe (Bevölkerungs-, Geſundheits- oder Medicinalpolizei, Armenpolizei), die Sorge für öffentliche Sitte, Ehrbarkeit und Anſtand (Sittenpolizei), endlich ſogar die für Religion, Wiſſenſchaft und Kunſt (Unterrichts- und Culturpolizei im engern Sinne). Natürlich mußte eine ſolche Erweiterung dieſes Begriffs in demſelben Grade als unpaſſend erſcheinen,

nicht blos auf die Erzeugung materieller Güter, sondern auch auf die Sorge für eine solche Vertheilung derselben, daß da-

---

als man einsah, daß die eigenthümliche Art des polizeilichen Einschreitens zur vollständigen Lösung dieser Aufgaben nicht nur nicht geeignet, sondern zum großen Theile geradezu hinderlich sei. Daher der Begriff der Polizei sich hat gefallen lassen müssen, wieder auf seine natürlichen Grenzen zurückgewiesen zu werden; so daß der Kreis ihrer Wirksamkeit auf die Entfernung von Nachtheilen und Hindernissen der öffentlichen Ordnung und gemeinen Wohlfahrt beschränkt wird, die aus Natureignissen und moralischen Unregelmäßigkeiten drohen. Dadurch wird die Beziehung der Polizei auf das Rechtssystem, Verwaltungssystem, Lohnsystem und Culturssystem zwar nicht aufgehoben, aber doch die Täuschung abgeschnitten, als könne eine blos polizeiliche Thätigkeit das, diesen gesellschaftlichen Zwecken geltende active und positive gesellschaftliche Wollen ersetzen. — Eine ähnliche Allmähligkeit des wissenschaftlichen und eben so des praktischen Fortschritts verräth die Art, wie sich aus der Finanzwissenschaft und der Sorge für die Vermehrung des öffentlichen Einkommens die Staatswirthschafts- und Volkswirthschaftslehre herausgearbeitet haben. Daß für die Größe des Staatseinkommens nicht die Künste einer egoistischen Plusmacherei, sondern der wohlgegründete Wohlstand der Nation die wahre Basis ist, und daß der letztere wieder zum großen Theil auf der Intelligenz, Thätigkeit und Willenskraft der Nation beruht, diese einfache Einsicht hat allmählig den ganzen Gesichtspunkt, aus welchem diese Untersuchungen behandelt und ihre Resultate ins Leben eingeführt wurden, verändert und die Nationalökonomie dem wahren Geiste des Verwaltungssystems genähert, während man früher das Finanzwesen oft nur aus dem Gesichtspunkte des Nutzens derer betrachtete, die über das Staatseinkommen bisweilen sehr willkührlich disponiren durften oder zu dürfen glaubten. — Eben so bezeichnend ist endlich auch, daß die Bestimmungen solcher Verfassungen, die dem Volke eine angemessene Theilnahme an der Gesetzgebung sichern, sich meist aus der Bewilligung der Steuern und Abgaben entwickelt oder allmählig an sie angeschlossen haben; ein deutlicher Beleg dafür, daß das Interesse an öffentlichen Angelegenheiten sich zunächst nach der Rückwirkung derselben auf das Privatinteresse der Einzelnen richtet. Da das Volk unzweifelhaft ein sehr starkes Interesse daran hat, daß die Staatslasten gleichmäßig vertheilt werden, daß ihre Aufbringung von unbequemem Druck und schädlichen Folgen für den allgemeinen Wohlstand so frei wie möglich sei, daß sie endlich zu den Zwecken, für welche sie bestimmt sind, gewissenhaft verwendet werden, so pflegt die verfassungsmäßige Befugniß des Volks, auf die Bestimmung der Höhe, der Art der Erhebung und Verwendung des Staatseinkommens einen wirksamen Einfluß auszuüben und über die Verwendung desselben Rechenschaft zu fordern, gewöhnlich als ein besonderes Recht aufgeführt und die Ausübung dieses Rechtes, namentlich auch

durch den wesentlichen Bedürfnissen aller Classen der Gesellschaft abgeholfen werde, und zum mindesten nicht überwiegend große Gütermassen sich in den Händen Weniger anhäufen, während andere Theile der Gesellschaft massenweise der Armuth anheimfallen. Daß, wo solche Erscheinungen, wie der Pauperismus, aus dem ganzen Systeme der gesellschaftlichen Formen und der in ihnen arbeitenden Kräfte hervorgehen, sich Vieles dem Einfluß absichtlicher Hülfe entzieht, daß die Nothwendigkeit der Dinge und der unvermeidliche Zug der Verhältnisse hier bisweilen stärker ist, als die Gegenkräfte, die eine veränderte Gesetzgebung, die Organisation der Arbeit, die Eröffnung neuer Erwerbsquellen so großen Uebeln entgegenstellen kann, ist nicht zu leugnen; aber ebendeshalb wird man wenigstens untersuchen müssen, wo die Grenzscheide zwischen dem Unvermeidlichen und der Wirksamkeit möglicher Hülfe liege, und den Grad der öffentlichen Wohlfahrt niemals blos nach der Summe dessen, was Object der Genießung werden kann, sondern zugleich mit nach dem wirklichen Wohlgefühl bestimmen dürfen, welches das Dasein der Gegenstände und Hülfsmittel, die auf den Namen von Gütern Anspruch machen, über alle Theile der Gesellschaft verbreitet. Deshalb fallen in dem Umfang des Verwaltungssystems noch ganze Classen von Aufgaben, die mit der Production, und selbst mit der Vertheilung solcher Güter, deren allgemeiner Maßstab das Geld ist, nicht in unmittelbarer Verbindung stehen. Denn das Wohlbefinden des Menschen hängt nicht blos von dem ab, was er hat

---

rücksichtlich der Verweigerung der Steuern, als eines der stärksten Schutzmittel der bürgerlichen Freiheit betrachtet zu werden. Gleichwohl ist es nicht nöthig, das Recht der Steuerbewilligung, so wie die Controle des Staatshaushalts als ein besonderes Recht aufzustellen, sobald, unter der Voraussetzung, daß die Beiträge des Einzelnen zu den nothwendigen Bedürfnissen des Staats in gesetzlicher Form bestimmt und gefordert werden, die Theilnahme der verfassungsmäßigen Organe des Volks an der Gesetzgebung überhaupt, so wie das Recht der Controle über die Ausführung der Gesetze anerkannt ist. Daß übrigens das Recht der Steuerverweigerung zwar gegen jeweilige und partielle Uebergriffe, gegen einzelne unzweckmäßige Verwaltungsmaßregeln der Regierung schützen, aber nicht die moralische Grundlage ersetzen kann, auf welcher allein die Verfassung sicher ruht, daß also auch in diesem Rechte keine ausreichende äußere Garantie für die Aufrechthaltung der Verfassung liegt, darüber genügt es auf das früher Gesagte zurückzuweisen.

und genießt, sondern auch von der Art, wie er es hat und genießt; es wird, wo überhaupt eine innere Regsamkeit des geistigen Lebens sich zu entwickeln beginnt, überdies nicht weniger durch das bestimmt, was er treiben und thun kann, als durch die Art, wie er das Unerreichbare zu entbehren, das Unvermeidliche zu tragen im Stande ist. Wenn nun das Handeln nach eigener Neigung und Wahl die Quelle eines Wohlgefühls ist, welchem jeder Druck von außen hemmend entgegentritt, so liegt im Geiste des Verwaltungssystems, vorzüglich wenn man die Maßregeln desselben als von der gesellschaftlichen Macht ausgehend denkt, gewiß die Forderung der Verzichtleistung auf ein störendes Eingreifen, auf ein Bevormunden solcher, übrigens tadelfreier Thätigkeiten, durch welche der Einzelne seinen Bedürfnissen und Wünschen selbst zu genügen fähig ist; nicht blos deshalb, weil der Einzelne in dieser eigenen Sorge für sein Wohl andere der Mühe überhebt, für ihn zu sorgen, und somit die Pflicht, der Gesellschaft nicht zur Last zu fallen, erfüllt, sondern auch deshalb, weil die ungehinderte und freie Uebung und Entwickelung der eigenen Kraft verkümmert zu sehen, unvermeidlich ein Mißbehagen nach sich zieht, welchem der Wohlwollende durch Hinwegnahme der drückenden Schranke zuvorzukommen suchen wird. Gerade dieser, hier nur ganz allgemein ausgesprochene Gedanke greift sehr tief in das Ganze der gesellschaftlichen Organisation ein; er bestimmt nicht nur die Rechtsverhältnisse der Einzelnen unter einander sehr mannigfaltig, sondern die Klagen über das „Zu viel regieren" des „Beamten-" und „Polizeistaates" einerseits, sowie über die lästige Bevormundung der individuellen Kraft und Thätigkeit durch die Beaufsichtigung des patriarchalischen Familienstaates andererseits finden in ihm allerdings einen Stützpunkt. Daß dabei ein solcher Grad der Bildung des Volkes vorausgesetzt werden muß, kraft dessen der Einzelne sich nicht nur befähigt, sondern auch verpflichtet fühlt, nach dem Verhältniß seiner eigenen freien Thätigkeit, die für ihn die Quelle seines Wohlbefindens ist, zu dem Ganzen der gesellschaftlichen Interessen zu fragen, hebt gleichwohl die Pflicht der gesellschaftlichen Macht nicht auf, alle Maßregeln zu vermeiden, die die Nothwendigkeit einer solchen Bevormundung verewigen würden, und hier ist es, wo der Begriff der erziehenden Liebe im wei-

testen Sinne des Worts seine Bedeutung auch für das öffentliche Leben gewinnt. Die Erziehung des Volkes zu einem solchen Grade rechtlicher und sittlicher Selbstständigkeit, der eine fortgesetzte Bevormundung der Einzelnen in ihm mehr und mehr wahrhaft unnöthig macht, wird sie übrigens auch auf die Länge unmöglich machen, und jede Staatsgewalt, welche die Aufgabe des Staats als eines sittlichen Systems von Willen, die in freier Harmonie zusammenstimmen, im Auge behält, soll groß genug denken, um der gleichmäßigen Entwickelung der Volkskraft hinlänglich freien Spielraum zu gönnen oder auch zu verschaffen, damit es im Gefühl seiner eignen Kraft sich seines politischen Lebens freuen könne *). Die Rückweisung auf die Forderungen des Culturſystems, die darin enthalten ist, ist sehr natürlich, weil eine richtige, allgemein verbreitete Cultur allein die Haltpunkte darbietet, welche die zerbrechlichen Stützen einer beengenden Aufsicht und eines auf allen Punkten der Gesellschaft fühlbaren Zwanges unnöthig machen.

Diese Hinweisung auf das Culturſystem gewinnt aber für die Zwecke der Verwaltung auch noch aus andern Gründen eine Bedeutung. Zunächst dadurch, daß die wissenschaftliche Cultur allein im Stande ist, die Kenntnisse, die zur besten Verwaltung gehören, zu erzeugen, und daß nur eine gleichmäßige Verbreitung derselben sie da, wo sie nöthig sind, zum zweckmäßigen Gebrauche abzuliefern im Stande sein wird. Denke man sich aber ferner den positiven Zweck der Verwaltung, die Erzeugung des Wohlbefindens, namentlich durch Darbietung dessen, was ein Mittel oder Object des äußeren Genusses ist, erreicht, so droht der natürliche Einfluß des Genusses auf das Begehren und Wollen der Menschen mit nicht geringen Gefahren. Der gesteigerte und vervielfältigte Genuß erzeugt neue Begierden; er zerstört die schmerzlose Zufriedenheit eines einfachen, in den bescheidenen Grenzen des na-

*) Der bekannte Satz: alles für das Volk, nichts durch das Volk, klingt wohlwollender, als er ist. Manches kann für das Volk geschehen, was es selbst für sich nicht gethan haben würde; aber sehr Vieles kann nur dadurch etwas für das Volk bedeuten, daß es durch das Volk selbst geschieht, d. h. durch diejenigen, welche unabhängig von den Anordnungen der obersten Gewalt, das Vertrauen des Volkes besitzen und verdienen.

turgemäß Nothwendigen ſich ruhig fortbewegenden Lebens; er feſſelt den Blick an die bunte Mannigfaltigkeit, an die künſtliche Verfeinerung und Steigerung eingebildeter Bedürfniſſe, ohne daß es immer möglich ſein wird, die Befriedigung dieſer Bedürfniſſe herbeizuſchaffen. Zudem giebt es unvermeidliche Uebel und Entbehrungen, die die verweichlichte Genußſucht nicht zu ertragen vermag; es giebt nothwendige Anſtrengungen, denen ſich der nicht wird unterziehen wollen, der gewohnt iſt, ſich ängſtlich zu fragen, ob der mögliche Erfolg ſich der Mühe der Anſtrengung verlohne. Kommt es alſo darauf an zu beſtimmen, welche Sinnesart dem Menſchen, unabhängig von den Gegenſtänden ſeiner Genießungen, wenigſtens ein ruhiges Wohlſein vorzugsweiſe ſichere, ſo iſt es nicht eine weitgreifende, mannigfaltig umhergetriebene Begehrlichkeit, die ſich abwechſelnd zwiſchen Genuß, Abſpannung und Mangel herumtreibt, ſondern es iſt die Mäßigung und die Kraft, im Nothfall auch zu ertragen und zu entbehren. Die Erziehung der Nation zur Frugalität, zur Sparſamkeit, zur unverdroſſenen Arbeitſamkeit, endlich ſelbſt etwas von ſpartaniſcher Abhärtung gehört alſo in der That ſehr weſentlich zu den Aufgaben einer Verwaltung, der es nicht ſowohl um das Daſein gewiſſer Gegenſtände, die Objecte der Genießung werden können, als vielmehr direct um die Art, wie die Menſchen ſich in der Mitte der Gegenſtände finden und befinden, zu thun iſt. Ein verweichlichtes und maaßlos begehrliches Geſchlecht zu befriedigen iſt unendlich ſchwer, vielleicht unmöglich; und ein mäßiges, nüchternes, genügſames Volk von einfachen Sitten wird in Wahrheit glücklicher ſein, als ein anderes, das, in der Mitte aller Hülfsmittel einer raffinirten Civiliſation, einer Unzahl von Genüſſen gegenüber von dem Gedanken der Unmöglichkeit gequält wird, die ganze Summe dieſes Genuſſes zu erſchöpfen. Schlimmer aber als alles dieſes iſt, daß die Genußſucht nicht nur nicht zum ruhigen Genügen kommt, ſondern daß ſie die Geſinnung verdirbt, und zwar gerade in dem Punkte, auf welchem der ethiſche Gehalt des Verwaltungsſyſtems beruht. Einſeitig und unbedacht ausgeführt bringt dieſes die Geſellſchaft in Gefahr, dem bloßen Kaufmannsgeiſt, der unreinen Gewinnſucht, dem Luxus, der Schwindelei anheimzufallen. Hiermit iſt aber die Möglichkeit eines im Umkreiſe der Geſellſchaft allmählig weiter greifenden Wohlwollens

größtentheils abgeschnitten, und von dieser Seite betrachtet steht das Verwaltungssystem in einem großen Nachtheil namentlich gegen die Rechtsordnung, welche die Gesinnungen, auf denen sie beruht, schon bei einem leidlichen Grade von Angemessenheit an die Bedürfnisse der Gesellschaft reproducirt, während der Erfolg einer nur auf das Aeußere gerichteten Verwaltung diese Gesinnung untergräbt. Den großen, hierin keimenden Uebeln kann nun nichts das Gegengewicht halten, als die ernsthafteste Sorge dafür, daß die gesellschaftliche Schätzung dessen, was für ein Gut gehalten wird, sich möglichst in der Nähe der Idee halte d. h. daß vermöge einer tüchtigen Nationalbildung statt des passiven Genusses die Thätigkeit und zwar die Thätigkeit für würdige Zwecke das stärkste Interesse für sich gewinne, und daß kraft dieses Interesse der Einzelne die Quellen seines Wohlbefindens nicht ausschließend in dem suchen lerne, was theilweis immer von äußeren Zufälligkeiten, und von Verhältnissen abhängt, welche menschliche Kraft und Einsicht niemals vollkommen zu beherrschen vermag. Und von diesem, sehr wesentlichen Gesichtspunkte aus muß es als ein Fortschritt in der Auffassung des Verwaltungssystems anerkannt werden, daß die Nationalökonomie zu der Einsicht gekommen ist, daß die Nationalwohlfahrt nicht ausschließend nach den materiellen Gütern abgeschätzt werden könne, sondern daß die geistigen Güter mit eingerechnet werden müssen; wie unabhängig auch übrigens diese Kräftigung und Veredlung des geistigen Lebens von den Gesetzen sein möge, nach welchen das erzeugt und benutzt werden muß, was zu des Leibes Nahrung und Nothdurft und zur Bequemlichkeit und Anmuth des äußeren Lebens gehört.

Faßt man nun die Gesammtheit der Zwecke, welche die verschiedenen Ideen jede für sich und jede in ihrer möglichen Beziehung auf die übrigen dem Staate als einem gesellschaftlichen Ganzen vorzeichnen, in die Idee der beseelten Gesellschaft zusammen, und fragt man, bis auf welchen Punkt sich die Darstellung dieser Idee werde hoffen lassen, so liegt in dem ganzen Verhältnisse dieser Idee zu den wirklichen Willen, die sich ver-

mittelſt der geſellſchaftlichen Formen in dem gemeinſchaftlichen Mittelpunkte der geſellſchaftlichen innern Freiheit begegnen ſollen, daß die ſittliche Beſeelung der Geſellſchaft niemals einen reicheren Inhalt und einen größeren Umfang haben wird, als für welchen die übrigen ſittlichen Muſterbilder in dem Wiſſen und Wollen der Mitglieder der Geſellſchaft ſelbſt eine lebendig und bewußtvoll wirkende Kraft geworden ſind. Iſt nun ſchon die vollendete Tugend des Einzelnen ein Ideal, um wie viel mehr wird es die vollendete Tugend der Geſellſchaft ſein? der Geſellſchaft, die ſchon als bloße Vereinigung des Wollens in der Einheit einer geſellſchaftlichen Perſönlichkeit unvermeidlichen Schranken unterliegt und in welche nothwendig alle Unvollkommenheiten eingehen, denen das ſittliche Wiſſen und Wollen der Einzelnen unterworfen iſt? Gleichwohl iſt gewiß, daß in dem Grade, aber auch nur in dem Grade, als die Einzelnen und die kleineren Geſellungen im Staate, die Familien, die Gemeinden, die Corporationen, die Stände, ſich zur wahren inneren Freiheit erheben, die Bedingungen einer ſittlichen Verſchmelzung derſelben zu einem größeren, in der ſelbſtſtändigen ſittlichen Thätigkeit ſeiner einzelnen Glieder harmoniſch zuſammenſtimmenden Ganzen vorhanden ſind; und dadurch erlangt die ſittliche Lebensordnung dieſer kleineren Kreiſe eine ſolche Wichtigkeit, daß ohne ihre ſittliche Durchbildung an eine richtige Gliederung des Ganzen nicht einmal gedacht werden kann. Somit erſcheint der Staat ſelbſt als eine Form, die den ſittlichen Gehalt aller der Willen, die ihn bilden, in ſich einſchließt. Die Mittel, durch welche auf den untergeordneten Stufen der ſittlichen Entwickelung die zunächſt mit der äußeren Erſcheinung des Unrechts und des Böſen kämpfende Thätigkeit des Staates vorzugsweiſe charakteriſirt iſt, Zwang und Gewalt, würden um ſo überflüſſiger werden, je mehr dieſer Gegenſatz zwiſchen dem Sittlichen und Unſittlichen verſchwände. Wäre dieſer Punkt in den einzelnen Staaten erreicht, dann möchte es etwas mehr, als eine poetiſche Erhebung ſein, an die gleichmäßige ſittliche Beſeelung des ganzen Menſchengeſchlechts zu denken. Allerdings findet ſich auch jetzt ſchon die praktiſche Ueberlegung der Bedingungen, an welche die Realiſirung der Idee des Staates für jeden einzelnen Staat gebunden iſt, über die Grenzen der einzelnen politiſchen Geſellſchaf-

ten hinaus, auf die Verhältniſſe derſelben zu einander dringend hingewieſen; aber was ſich hier von wahrhaft ſittlicher Organiſation zeigt, iſt wenig mehr als ein Fragment einer kaum begonnenen, zur Zeit noch immer den erſchütterndſten Wechſelfällen ausgeſetzten ſittlichen Bildung. Daß ein Theil der vorhandenen Staaten ſich zu ſcheuen beginnt, die einfachen und ſchlichten Grundſätze des Rechtes, der Billigkeit, des Wohlwollens denen der Liſt, der Gewalt, des Betrugs, des Eigennutzes, der Herrſchſucht gegenüber zu verleugnen, muß anerkannt werden; daß aber dieſe Grundſätze in dieſen Verhältniſſen ſchon ſo feſtgewurzelt ſeien, als das in dem Innern einzelner Staaten wirklich wenigſtens zum Theil der Fall iſt, daß ſie durch dieſe Feſtigkeit ſchon eine ausreichende Baſis eines gegenſeitigen Vertrauens der Staaten zu einander darböten, das darf geleugnet werden. So lange das ſogenannte Völkerrecht noch nicht viel mehr iſt, als der Ausdruck wenig umfaſſender und ziemlich ſchwankender Gewohnheiten, und ſo lange die Zuverſicht zu der gegenſeitigen, freiwilligen Achtung dieſes Rechtes noch nicht groß genug iſt, um die unausgeſetzte Unterhaltung einer, über das innere Bedürfniß jedes einzelnen Staates weit geſteigerten bewaffneten Macht als überflüſſig erſcheinen zu laſſen, ſo lange wird man ſich erlauben dürfen, alle Reden vom Völkerrecht und der Völkermoral zu einem guten Theile für bloße Decorationen einer Geſinnung zu halten, die ihre eigennützigen Zwecke nur ſo weit beherrſcht, als ſie muß, und die nicht Luſt hat, den Forderungen deſſen, was über alle Willkühr erhaben iſt, mehr nachzugeben, als wozu ſie die Furcht vor der fremden Gewalt zwingt. So lange der Krieg, dieſe, trotz alles Heldenmuths, der in ihm zu Tage kommen kann, unſäglich rohe Anwendung der mit den ausgedachteſten Hülfsmitteln gegenſeitiger Vernichtung ausgerüſteten phyſiſchen Gewalt, gerade in den wichtigſten Fällen für das letzte und einzige Mittel gehalten wird, durch welches ſich die Spannung zwiſchen den Staaten in gewaltſamen Exploſionen Luft macht, ſo lange man ſogar zugeſtehen muß, daß gewaltſame Erſchütterungen dieſer Art von Zeit zu Zeit nothwendig ſcheinen, um das Leben der Völker vor Stockung und Verdumpfung zu bewahren, ſo lange hat man nicht Urſache, weder auf die Herrſchaft der Vernunft, noch auf die Kunſt der ſittlichen Erziehung

im Großen ſtolz zu ſein, die der Trägheit und Ueppigkeit ſtatt eines in der Tiefe der Gemüther ſich erzeugenden Intereſſe nur die Geißel der äußeren Noth entgegenzuſetzen weiß. Unter ſolchen Umſtänden wird man ſelbſt noch daran zweifeln dürfen, ob die Hoffnung ſicher begründet ſei, daß plumpe Eroberungskriege, Kriege, die aus den Leidenſchaften oder Launen eines Einzigen hervorgehen, wenigſtens in einem Theile der bewohnten Erde nicht mehr möglich ſeien; und ſelbſt wenn dies wäre, wenn nur der Kampf allgemeiner Intereſſen oder Principien als die einzige noch mögliche Veranlaſſung zu Kriegen anerkannt werden müßte, ſo würde dadurch die Art dieſer Entſcheidung an ihrem Werthe nichts gewinnen, wie ungleich ſich auch der ſittliche Tadel vertheilen könnte, der die kämpfenden Parteien träfe. Denn leider liegen die Angelegenheiten der Menſchheit noch ſo, daß der Kampf um die heiligſten Güter, wo kein anderes Mittel übrig bleibt, von einer Glorie der Bewunderung umſtrahlt wird, über der man leicht die tiefe ſittliche Nacht vergißt, die da herrſchen mußte, wo ein Volk ſo hart gedrängt werden konnte, daß ihm kein anderes Mittel übrig blieb, um das nicht ganz zu verlieren, deſſen Beſitz allein dem Leben einen Werth gibt.

Durch ſolche Betrachtungen ſieht ſich die praktiſche Ueberlegung, obgleich es ihr nicht ziemt, den Blick vor den größeren geſellſchaftlichen Verhältniſſen zu verſchließen, doch immer wieder auf die engern Kreiſe des Privatlebens zurückgewieſen, und ſichert dadurch dem Einzelnen das Bewußtſein nicht nur ſeines eigenen ſittlichen Werthes, ſondern auch ſeiner Bedeutung für die Geſellſchaft. In dem großen Strome der Menſchheit erſcheint jeder als ein verſchwindender Punkt; und dennoch beſteht die Menſchheit nur aus den einzelnen Menſchen, die Geſellſchaft nur aus den wirklichen Willen, welche ſie bilden. Was ſittlich erreicht werden kann, kann nur in ihnen und durch ſie erreicht werden. Kein Wille kann daher, inſofern er überhaupt da iſt und irgendwie eingreift in die Außenwelt, ſchlechthin für nichts geachtet werden. Aber jeder greift nur auf einer beſtimmten Stelle, für einen beſtimmten Umfang, in einer individuell beſtimmten Weiſe ein in das Ganze der menſchlichen Geſellung und Geſittung; kein Einzelner beherrſcht es ausſchließend und vollſtändig. Mittelbar arbeitet alſo jeder an dem Ganzen, indem er an ſich ſelbſt ar-

beitet; die Wahl des Berufs und deſſen Erfüllung ſetzen die ſittliche Selbſtbildung voraus, und was jeder in die Geſellſchaft mitbringt an ſittlichem Wollen und Wirken, das iſt ein mitbeſtimmendes Element ihres Werthes. Möge alſo immerhin der Einzelne, die ſittlichen Muſterbilder vor Augen habend, und vor allem bemüht, das Gemeine und Schlechte von ſich ſelbſt abzuhalten, ſeine Thätigkeit beſchränken auf ſeinen Kreis, möge er dabei nicht der Rückſicht auf Andere vergeſſen, die neben und mit ihm wirken, möge er endlich der Unvollkommenheit der menſchlichen Natur den Tribut zahlen, daß das an ſich Werthloſe, aber Unvermeidliche im Leben einen Theil ſeiner Kraft in Anſpruch nehme; — durch alles dieſes ſetzt er ſich und ſeiner Beziehung zum Ganzen nur Grenzen, welche mit einem leeren Enthuſiasmus unbeſonnen überſpringen zu wollen, ihn um die Möglichkeit der Präciſion ſeines eigenen Handelns bringen würde. So feſthaltend an den Bedingungen und Grenzen der Gegenwart, bietet die Wirkſamkeit der Einzelnen, die der Geiſt der ſittlichen Wahrheit frei, einig und ſtark macht, zugleich den beſten Theil der Bürgſchaft für das dar, was ſich von der irdiſchen Zukunft hoffen läßt, die eben ſo von den Bedingungen abhängt, welche die Gegenwart vorbereitet, wie dieſe aus der Geſammtheit der vergangenen Zuſtände ſich entwickelt hat.

Der irdiſchen Zukunft! — Die Ethik verſetzt den Menſchen in ein Reich von Zwecken, die unabhängig von allen Zeitbedingungen feſtſtehen, deren Erſtrebung aber gleichwohl unvermeidlich in die Zeitreihe fällt. Deshalb wendet ſie ſich, wo es um ein beſtimmtes Handeln zu thun iſt, an ihn als Erdenbürger, obwohl ſie ſehr wohl weiß, daß die Beſtimmung, die der Menſch ſich ſelbſt geben ſoll, nicht nothwendig an dieſes Erdenleben gebunden iſt. Welchen Formen des Daſeins und Wirkens der Einzelne nach dieſem Erdenleben entgegengehe, kümmert ſie nicht unmittelbar; aber daß die Menſchheit in dem Wechſel der Generationen auf demſelben irdiſchen Schauplatz, dem der Einzelne eine Zeit lang angehört, fortdauern wird, an dieſe Thatſache muß ſie den Einzelnen erinnern. Jede Gegenwart zehrt von den Capitalen der Vergangenheit; und nur wenn das Capital ſittlicher Einſicht und Kraft, welches die Vergangenheit auf die Gegenwart vererbt hat, erhalten und vermehrt wird, kann der Wunſch eines

endlichen Sieges des Guten zur begründeten Hoffnung sich gestalten. Insofern diese Hoffnung, dieser Glaube an die einstige sittliche Vollendung des Menschengeschlechts von religiösen Voraussetzungen mit abhängt, wird der Ernst des sittlichen Strebens die tröstende und erhebende Gesellschaft der Religion nicht ausschlagen; aber er wird sich ebensowenig mit kleinmüthiger Aengstlichkeit an sie allein anklammern, und darüber vergessen, daß der eigene sittliche Werth nur auf der Güte und Reinheit des eigenen Wollens beruht.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Verbesserungen und Berichtigungen.

S.	34	Z.	4 v. u.	l. wird. Die Imperative der Sittlichkeit dagegen sind kategorisch
"	74	"	6 v. o.	st. transscendenten l. transscendentalen
"	95	"	17 v. u.	st. warum hat sich die Vernunft l. warum hat sich nicht die Vernunft
"	108	"	3 v. o.	streiche: unmittelbare
"	135	"	16 v. u.	st. Gegenstück l. Seitenstück
"	148	"	3 v. o.	st. aus l. und
"	162	"	2 v. u.	st. lasse l. läßt
"	170	"	17 v. o.	st. gar wohl l. wohl gar
"	195	"	13 v. u.	st. eines l. eines solchen
"	215	"	18 v. o.	st. nämlich die l. nämlich den
"	221	"	10 v. o.	st. wechselndes l. wachsendes
"	234	"	13 v. u.	st. welches l. welches sich
"	244	"	16 v. o.	st. in ihn l. in ihm
"	261	"	15 v. o.	st. gedachten l. gedrohten
"	286	"	3 v. u.	st. Idee l. Ideen
"	324	"	23 v. o.	st. Vollkommenheit l. Unvollkommenheit
"	350	"	7 v. o.	st. unmittelbar l. mittelbar
"	353	"	3 v. u.	st. Verbindung l. Vorbedingung
"	364	"	4 v. o.	st. Zwar l. Auch
"	371	"	11 v. u.	st. wieder l. einander
"	374	"	13 v. u.	st. wieder der wichtigste l. einer der wichtigsten
"	381	"	16 v. o.	st. einer Familie l. der Familie
"	384	"	7 v. o.	st. leere l. baare
"	447	"	9 v. u.	st. Der Kreis l. Den Kreis
"	467	"	18 v. o.	streiche: wesentlich
"	471	"	16 v. u.	st. ist l. gemacht wird
"	472	"	2 v. u.	st. eingriff l. eingreift
"	534	"	6 v. o.	st. an die l. an der
"	542	"	11 v. o.	st. in dem größeren l. in den größeren.

HY
III.22

HW 20J6 9

1915.